Die Filiation der Frankeleynes Tale in Chaucers Canterbury Tales.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät Sektion I

der

K. B. Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Anselm Aman

aus Kirchdorf (Bez.-A. Kelheim).

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 29. Februar 1912.

Erlangen.

K. B. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn

1912.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren Sieper und Voßler.

Die Filiation der Frankeleynes Tale in Chaucers Canterbury Tales.

Die Frage nach der Quelle der Erzählung des Freisassen in Chaucers Canterbury-Geschichten wurde bisher am eingehendsten erörtert von W. H. Schofield in: Publications of the Modern Language Association of America Bd. XII. pag. 406 ff. und von P. Rajna in: Romania Bd. XXXI. pag. 40 ff. und Bd. XXXII. pag. 204 ff. Beide Gelehrte wollen zunächst die Quelle nachweisen, aus welcher Chaucers Erzählung unmittelbar geflossen sein soll. P. Rajna zog dabei auch orientalische Versionen in Betracht, ohne sie jedoch erschöpfend zu behandeln, während Schofield sie kaum mehr als flüchtig streifte.

Der erste, welcher auf die Ähnlichkeit der Geschichte im Decameron X, 5 mit morgenländischen Erzählungen hinwies (Vierzig Veziere: Geschichte des Sultans Akschid; Bytal Puchisi: 9th Tale), war nicht Landau, wie P. Rajna anzunehmen scheint (Romania Bd. XXXI. pag. 143 Anm. 2.), sondern Loiseleur Deslongchamps in: Essai sur les Fables Indiennes pag. 172 ff., sowie in: Essai Historique sur les Contes Orientaux pag. 78 Anm. 5. — Marcus Landau wies ebenfalls darauf hin in den „Quellen des Dekameron“ (1. Aufl. 1869; 2. Aufl. 1884) und vervollständigte seine Angaben in „Beiträge zur Geschichte der Italienischen Novelle“ pag. 163, nachdem Reinhold Köhler zur gälischen Erzählung in J. F. Campbell's Sammlung (cf. Orient und Occident Bd. II. pag. 316 ff.) die entsprechenden Geschichten in „Tausend und eine Nacht“ (übers. v. M. Habicht, Breslau 1836, Bd. I. pag. 126—136) und

im türkischen Tuti-Nameh (übers. v. G. Rosen I. Teil pag. 248 ff.) gefügt hatte. Unter Benützung von Benfeys Notiz in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 1858, pag. 541, hob Köhler die neunte Erzählung der Vetâlapancavinçati sowie eine Version aus dem Bahâr-Dânish hervor (Bd. III. pag. 295—298 der Übersetzung von Jonathan Scott) und brachte eine neue Version aus dem anonym erschienenen Werke: Johann Valentin Andreaes Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459 (Straßburg 1616; pag. 63—64). Die hebräische Erzählung von „Nathan mit der Gloriole", (bei A. Jellinek: Bet ha Midrasch V. Teil pag. 142) wurde von M. Landau, aber wohl mit Unrecht, mit Boccaccios Erzählung in Verbindung gebracht. Die entsprechende hebräische sowie jüdisch-deutsche Version hatte Israel Lévi übertragen (cf. Mélusine, Bd. II. pag. 541—545); letztere war auch schon mitgeteilt worden von Dr M. Grünbaum: Jüdisch-deutsche Chrestomathie; Leipzig 1882; pag. 435 ff.

Ausschließlich auf die orientalischen Fassungen nahm Bedacht, außer Th. Benfey, welcher vorhin erwähnt wurde (Gött. Gel. Anz. 1858 pag. 541). Hermann Oesterley in: Baitál Pachísí oder die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämon (Leipzig 1893; pag. 197—199); er führte zwar nicht alle zu seiner Zeit schon bekannten Versionen an, erwähnte jedoch zwei neue: eine tamulische Version von B. G. Babington in seiner Übersetzung der Vedàla Cadai, London 1831, wegen vermeintlicher Anstößigkeit leider nicht übertragen, — und eine Version aus Dschami, übersetzt von J. Hammer: Rosenöl II. Bd. pag. 277. Die vermutliche Ableitung der kirgisischen Version, übersetzt von Radloff: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens Bd. III. pag. 389 ff., behandelte René Basset: Une fable de Lafontaine et les contes orientaux in: Mélusine Bd. II. pag. 514. — Endlich gab V. Bettei im Anhang zu seiner Übersetzung der Vetâlapancavimçatika in: Studi di Filologia Indo-Iranica vol. III; 1899; Append. pag. 146 ebenfalls einige orientalische Fassungen, worunter die Sanskritversionen des Çivadâsa, Jambhaladatta und eines Anonymus bisher noch

nicht durch Übersetzungen oder Inhaltsangaben bekannt gemacht worden waren.

Der erste Versuch, alle bekannten Versionen, welche zu Chaucers Frankeleynes Tale in Beziehung stehen, zusammenzufassen, wurde gemacht von W. A. Clouston: The Damsel's Rash Promise: Indian Original and Asiatic and European Versions of the Franklin's Tale. Published for the Chaucer Society II. Series London 1886. — Den bis jetzt vollständigsten Nachweis aber gab V. Chauvin in: Bibliographie des Ouvrages Arabes; VIII^e^ partie; Syntipas. — Leipzig; 1904. — pag. 124, dem ich vier neue Versionen beifügen kann: eine morgenländische Version aus Jonathan Scotts: Tales, Anecdotes and Letters translated from the Arabic and the Persian; Shrewsbury; 1800. — pag. 253—258, und drei abendländische Versionen aus 1. El Conde Lucanor von Don Juan Manuel, übersetzt von Eichendorf (Sämtliche Werke Bd. VI. pag. 563—568); 2. Aug. Schéler: Dits et Contes de Baudouin de Condé . . . tome II. Jean de Condé. I^ère^ partie no. XXIII pag. 167—242; 3. Nicolas de Troyes: Le Grand Parangon des Nouvelles nouvelles . . . p. p. Emile Mabille. — Paris; 1869. — La CXXVII^e^ nouvelle par maistre Jehan Pirethouyu, charpentier du Pont.

Die bisher angeführten Forschungen lassen erkennen, wie weit unsere Erzählung bei den verschiedenen Völkern des Morgen- und Abendlandes verbreitet ist. Gewiß nicht minder interessant wird es sein zu erfahren, wie unsere Erzählung zu den einzelnen Völkern gekommen ist. Die Annahme, unsere Geschichte habe sich bei den einzelnen Völkern unabhängig entwickelt, ist zwar denkbar, aber unwahrscheinlich und läßt sich nicht beweisen. Vielmehr spricht gerade die große Ähnlichkeit der verschiedenen Versionen dafür, daß unsere Erzählung nicht selbständig an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten erfunden wurde, sondern von einem gemeinsamen Ursprungsorte ausging. Tatsächlich hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, das Verhältnis der einzelnen Versionen zu einander klarzulegen. Jedoch beschränkten sich alle

diese Versuche entweder auf einen engen Kreis von Erzählungen, oder die angestellten Vergleiche waren zu wenig eingehend, um einen sicheren Schluß zu rechtfertigen.

Die vorliegende Arbeit hat nun den Zweck, durch genauen Vergleich der einzelnen Versionen untereinander so weit als möglich klarzulegen, auf welchem Wege unsere Erzählung von ihrem vermutlichen Ursprungsorte aus zu den verschiedenen Völkern gelangte und welchen Veränderungen sie dabei ausgesetzt war. Die Ergebnisse der früheren Untersuchungen werden dabei am entsprechenden Orte berücksichtigt werden.

Wenn wir die Verwandtschaft der einzelnen Versionen in das Auge fassen, lassen sich zwei Hauptgruppen unterscheiden:

A. eine morgenländische Gruppe;

B. eine abendländische Gruppe; letztere ist besonders durch das Auftreten eines Zauberers gekennzeichnet, ein Umstand, welcher sämtlichen Erzählungen der orientalischen Gruppe fehlt. Die morgenländischen Erzählungen zerfallen wieder in einzelne Erzählungskreise, so daß sich folgende Einteilung ergibt:

A. Morgenländische Gruppe:
   I. Indischer Erzählungskreis oder Kreis der Vetāla.
      a) Altindische Versionen.
         1. Çivadāsa; 2. Somadeva; 3. Anonymus; 4. Jambhaladatta.
      b) Neuindische Versionen.
         1. Brajbhákhá-Version; 2. Hindi-Version; 3. Tamulische Version.
   II. Birmanische Version.
   III. Persisch-türkischer Erzählungskreis.
      a) Version des Marzbān-Nameh.
      b) Version des persischen Tuti-Nameh mit den Ableitungen:
         1. Version des türkischen Tuti-Nameh; 2. Version der türkischen Übersetzung aus Dschami.

c) Geschichte von Achmed dem Schuster.
d) Version der türkischen „Vierzig Veziere“ mit den Ableitungen:
1. Tausend und eine Nacht; 2. französische Verserzählung von Merville; 3. gälische Version; 4. neugriechische Version.
e) Kirgisische Version.
f) Geschichte des Prinzen Kámgár (Bahâr-Dânish).
g) Geschichte des Prinzen von Balkh.

IV. Hebräischer Erzählungskreis.
a) Version aus dem Midrasch der zehn Worte.
b) Jüdisch-deutsche Version.

B. Abendländische Gruppe:
a) Don Juan Manuel: El Conde Lucanor (Kap. 49).
b) Jean de Condé: Le Chevalier a le Mance.
c) Boccaccio: Filocolo lib. IV; quest. IV; und Decameron giorn. X. nov. 5.
d) Boiardo: Orlando Innamorato lib. I. Canto XII.
e) Nicolas de Troyes: Le Grand Parangon des Nouvelles nouvelles (nov. CXXVII).
f) Johann Valentin Andreaes Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz.
g) Chaucer: The Frankeleynes Tale.
h) Beaumont und Fletcher: The Triumph of Honour.
i) The Two Merry Milkmaids.

A. Morgenländische Gruppe:

I. Indischer Erzählungskreis oder Kreis der Vetāla.

a) Altindische Versionen:

Die älteste nachweisbare Form von Chaucers Erzählung von der keuschen Dorigene findet sich wohl in einer Gruppe indischer Erzählungen mit dem Titel: Vetālapancavinçati, die fünfundzwanzig Erzählungen eines Vetāla. Diese Erzählungen sind miteinander verbunden durch eine Rahmengeschichte, welche sich an die Person des Königs Vikrama knüpft:

König Vikrama soll für einen Zauberer einen Leichnam holen, welcher an einer schauerlichen Begräbnisstätte an einem Baume aufgehängt ist. In den Leichnam ist ein Geist (Vetāla) gefahren, welcher den König auf seinem Rückweg zum Zauberer dadurch zum Sprechen veranlaßt, daß er ihm Geschichten erzählt und am Schlusse derselben eine Frage vorlegt. So oft der König das Schweigen bricht, kehrt der Geist mit dem Leichnam zur Begräbnisstätte zurück. Dies wiederholt sich vierundzwanzigmal und vierundzwanzigmal muß der König zum Baume auf der Leichenstätte zurückkehren, bis endlich der Geist ihm mitteilt, der Zauberer wolle den König töten, und auch die Mittel angibt, wodurch der Zauberer unschädlich gemacht werden kann. Der König tötet diesen und erwirbt dadurch die acht wunderbaren Kräfte, welche der Zauberer zu erlangen sich bemüht hatte. (Über d. Anzahl d. Erzählungen cf. V. Bettei: La Vetâlapañcaviñçatikâ in: Giornale della Società Asiatica Italiana vol. VII. pag. 101).

Diese Vetāla-Erzählungen sind bis jetzt in fünf Sanskritfassungen bekannt geworden: in zwei poetischen Rezensionen, deren eine in Somadevas Kathāsaritsāgara (XII §§ 75—99), die andere in Kshemendras Bṛhat-Kathā (X) enthalten ist; in zwei prosaischen Rezensionen: die eine davon ist anonym, die andere gehört Jambhaladatta an; endlich in einer Rezension in Prosa mit Versen vermischt, welche Civadāsa zugeteilt wird (cf. Heinr. Uhle: Die Vetalapañcavinçatikā in den Rezensionen des Civadāsa und eines Unbekannten; in: Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. VIII. Nr. 1, pag. VIII). Soweit diese Fassungen bekannt sind, ist unsere Erzählung in sämtlichen fünf Rezensionen enthalten.

Man nimmt an, daß die Vetāla-Erzählungen in Wirklichkeit nur einen Teil einer noch viel umfangreicheren Sammlung von Geschichten bilden, in welcher nicht nur verschiedene Erzählungen, sondern verschiedene Erzählungssammlungen unter einem Rahmen zusammengefaßt sind. Ganz sicher trifft dies zu bei Somadevas Kathāsaritsāgara; zum mindesten wahrscheinlich erscheint es bei Kshemendra, dem Verfasser der Bṛhat-

kathā und bei Civadāsa, welchem das Kathārnava zugeschrieben wird (cf. V. Bettei: Giorn. della Società Asiat. Ital. vol. VII. pag. 87).

Die Chronologie dieser Sammlungen ist nur annähernd bekannt. An erster Stelle scheint Civadāsas Werk zu stehen, wie H. Brockhaus annimmt (cf. Somadevas Bearbeitung der Vetālapancavinçati; in: Berichte üb. d. Verhandl. d. kgl. sächs. Ges. d. Wissensch. hist.-phil. Kl. Bd. V. pag. 181ff.). Derselben Ansicht ist V. Bettei (op. cit. pag. 132), jedoch bestreitet er die Begründung, welche H. Brockhaus gibt, daß nämlich die äußere Form: Prosa mit Versen vermischt, auf besonders hohes Alter schließen lasse. — Bettei setzt für Çivadāsa das 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung an. Nach Th. Benfey (Bulletin der St. Petersburger Akademie 1857 pag. 187) und A. Weber (Jenaer Literaturzeitung 1877 Nr. 22 pag. 344ff.) gehört Çivadāsas Werk einer späteren Zeit (12. Jahrhundert) an.

Somadeva erklärt, er habe sein Werk verfaßt zur Unterhaltung der frommen Sūryavatí, der Großmutter des Königs Harsha und der Mutter des Königs Kalaça; der Kathāsaritsāgara wurde demnach gedichtet zwischen der Zeit, da Kalaça zur Regierung kam und dem Tode der Sūryavatí, d. i. zwischen 1063—1064 und 1081—1082 (cf. Félix Lacôte: Essai sur Gunadhya et la Bṛhatkathā Paris 1908. pag. 145).

Kshemendra ist der Zeitgenosse von Ananta, des Vaters von Kalaça. Die Abfassungszeit seiner Bṛhatkathā ist nicht bekannt, doch ist Kshemendras Werk wahrscheinlich 25—30 Jahre älter als der Kathāsaritsāgara (cf. F. Lacôte: a. a. O. pag. 145; A. Weber: Indische Studien Bd. XV. pag. 190).

Über die Chronologie der Werke des Anonymus und Jambhaladattas ist noch nichts bekannt.

Vom Leben dieser Autoren weiß man kaum mehr. Çivadāsa gehörte vermutlich der Jaina-Sekte an und soll am Hofe des Königs Bhoja gelebt haben (cf. Chr. Lassen: Anthologia Sanscritica, 2. Aufl. von J. Gildemeister. Bonn 1868. pag. IV; V. Bettei: Giorn. della Soc. Asiat. Ital. vol. VII. pag. 128—129).

Somadeva stand in Beziehung zum königlichen Hofe von Kaschmir, da er selbst berichtet, sein Werk für die Königin Suryavatī oder Suryamatī verfaßt zu haben (cf. pag. 9 und G. Bühler: On the Vrihat kathá of Kshemendra; in: Indian Antiquary vol. I. pag. 302 ff.).

Über das Leben der drei anderen Autoren: Kshemendra, Anonymus und Jambhaladatta wissen wir nichts.

Was die Entstehung dieser Erzählungssammlungen betrifft, darf wohl keiner der fünf Dichter als wirklicher Autor betrachtet werden, sondern sie haben nur nach älteren Quellen gearbeitet und können deshalb nur als Kompilatoren angesehen werden (cf. V. Bettei: Giorn. della Soc. Asiat. Ital. vol. VII. pag. 121). — Derselben Ansicht ist Bühler bezüglich Somadevas und Kshemendras (cf. Indian Antiquary vol. I. pag. 309).

Der wirkliche Ursprung unserer Erzählungssammlung ist nicht klar, sondern läßt sich nur vermutungsweise angeben. Schon Benfey (Pantschatantra I. Teil, pag. 21, Leipzig 1859) hat sich für den buddhistischen Ursprung des Vetālapancavinçati ausgesprochen. V. Bettei ist mit Weber, Jacobi und Pullé der Ansicht, daß fast ausschließlich den Buddhisten, besonders der Jaina-Sekte, die Erzählungsliteratur zu verdanken sei (cf. a. a. O. pag. 118). Die erste Redaktion wäre demnach im Prakrit von Mahārāṣṭra abgefaßt. Als Beweis hierfür wird von V. Bettei wohl mit Recht angeführt, daß bei Çivadāsa sich tatsächlich noch vereinzelt Pakritverse finden, ebenso einige Wörter in Prosa. Wenn man nun annimmt, daß die erste Abfassung im Dialekte der Jaina-Sekte erfolgte, so ergeben sich zwei weitere Fragen: sind diese Geschichten das Werk eines einzelnen Mannes, oder existierte ein gemeinsamer Schatz von volkstümlichen Legenden und Fabeln? Ersteres wäre nicht unmöglich, letzteres scheint jedoch wahrscheinlicher; denn bekannte Erzählungen hatten wohl mehr Wirkung, wenn sie als Parabeln gebraucht wurden. Außerdem finden sich mehrere dieser Erzählungen in anderen Sammlungen und dieser Umstand zeigt, daß sie schon traditionell

sich um die Person des Vikrama(ditya) gebildet hatten; damit nahmen sie aber dem, der diese Erzählungen sammelte oder erweiterte, zugleich auch die Autorschaft auf unsere Sammlung. Andere Erzählungen sind nur Variationen über dasselbe Thema und endlich kann man in einigen Geschichten die volkstümliche Behandlung eines Mythus erkennen: aus diesen Gründen glaubt V. Bettei, der größte Teil dieser Erzählungen existierte schon vor der Entstehung der Vetālapancavinçati, so wie sie jetzt vorhanden sind, im Zustande von disiecta membra (a a. O. pag. 120).

Nach dieser Abschweifung über die vermutliche Herkunft der Erzählungssammlung, in welcher unsere Geschichte enthalten ist, kehren wir zur Erzählung selbst zurück. Von den fünf Sanskritfassungen derselben kommen für unsere Untersuchung nur vier in Betracht; denn von Kshemendra sind nur Fragmente bekannt geworden. Einen gewissen Ersatz dafür haben wir in der Redaktion des Anonymus. Nach Uhle stellt sie geradezu einen Auszug aus Kshemendras Werk dar (cf. Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. VIII Nr. 1 pag. VIII und V. Bettei a. a. O. pag. 97). Durch einen Vergleich der verschiedenen Redaktionen untereinander wird ihre nähere oder entferntere Zusammengehörigkeit sich erkennen lassen.

1. Çivadāsa.

An die Spitze stellen wir die Version des Çivadāsa und zwar, mit Rücksicht auf ihr vermutliches hohes Alter und wegen der später folgenden neuindischen Versionen, wörtlich in der Übersetzung von V. Bettei (cf. Studi di Filologia Indo-Iranica, diretti da Francesco L. Pullé. Anno III. vol. III. Firenze 1899. 8°. Append. pag. 138 ff.).

Storia nona.

Il ladro galantuomo.

. . . Madanapura è il nome di una città, di cui era re un certo Madanavīra. Colà viveva un mercante di nome Hiranyadatta, il quale aveva una figliuola chiamata Madanasena. Un

giorno di festa in primavera era essa scesa per ispasso nel pubblico parco ed era ivi pure andato, con un suo amico, un certo mercante di nome Dharmadatta, figlio di Somadatta. Appena questi ebbe veduta la fanciulla, subito ne fù turbato in cuore ed esclamò: «Ohimè! Frutto alcuno non avrà la mia vita, se non quando potrò avere in moglie costei». In tal modo angustiato dal doloroso pensiero di star da lei separato, passò in pena l'intera notte. All'indomani mattina, ritornato in quel jardino, la ritrovò, che vi passegiava soletta. Le prese dolcemente la destra e le sussurò: «Se tu non vorrai diventare mia moglie, io mi voglio togliere la vita in tua presenza. Così infatti si suol dire:

Questo fil di gemme in fronte a una freccia rassomiglia;
ben tu sai ferir, pur senza scoccare l'arco della ciglia!
Tal nel arco è di Manmatha senza uguale arte preclara;
lascia intero il corpo e dentro in due l'anima separa».

Essa rispose: «Fra cinque giorni io devo andare sposa ad un mercante, il figlio di Amadatta». «Jo dunque — gridò allora il giovine — ti possederò ora per forza». Oh! non farlo! — essa pregò. — Sono zittella; commetteresti un delitto.

Da ciò che fa arrossire, da ciò che imbratta il decoro del sesso,
si guardano i bennati, anche se in gioco è il viver loro istesso».

Egli così rispose:

Dunque non v'erano in cielo ninfe occhiazzure forse,
che il Dio dei Trenta sedusse Ahalyā penitente?
Chi, sebben saggio, distinse dal bene il mal, se insorse
contro il suo cuore la fiamma del desiderio ardente?»

«Se è così, — disse la fanciulla, — attendiamo. Da qui a cinque giorni si celebrerà il mio matrimonio; appena sposata, prima d'ogni altra cosa verrò a trovar te; cederò poi all'amplesso di mio marito. Di cio faccio giuramento.» Cio detto si svincolò da lui e corse a casa; egli pure se n'andò alla sua. Di lì a cinque giorni si celebrarono le nozze. La

novella sposa, quando la notte il marito si accingeva a consumare l'atto d'amore, vi si rifiutò. «Per qual ragione, le disse allora il marito, tu non mi desiderei?» «Ascolta — rispose la donna, — quel che debbo rivelarti» e qui la donna schiettamente raccontò al marito tutto quanto le era prima successo. Le disse allora il marito: «Se questa è la verità, va dunque a trovare quel uomo.» Essa se n'andò, ma mentre era per via, l'adocchiò un malandrino. Come la vide, gioì il ladro dentro di sè e pensò: «Ora io vò impossessarmi dei gioielli di questa donna». Poi, a voce alta, le disse:

«Nella profonda notte, leggiadra, ove te n'vai?»
— «Dove m'aspetta un uomo che m'è diletto al cuore.»
«Sola, così, o fanciulla, dimmi, e timor non hai?»
6. «No, m'è un arcier compagno, che mai non falla, Amore.»

Essa raccontò al ladro tutti i precedenti ed il ladro allora la lasciò andare libera, pensando: «Perchè dovrò io derubare gli ornamenti di costei?» Ella dunque giunse là dove in letto già stava Dharmadatta. Così egli le disse:

«Chi sei tu? Yakṣiṇi, o lamia nottivaga, o una kiṅnarī?
7. Figlia a un Naga? a un Ṛiṣi? a un Siddha? Asparasā o vidyādharī?
Sei gandharvī o sureçvarī? nata d'uom mortal donzella?
8. Dì, chi sei? da qual regione, ch'io nol so, venisti, o bella?»

«Jo sono — essa rispose — Madanasenā, la figlia di Hiraṇyadatta, colei che fu già da te sorpresa più giorni addietro per forza in mezzo al boschetto ed a cui hai fatto far giuramento, che quest'oggi appunto, appena sposata, sarei venuta a trovarti. Eccomi; fa dunque di me, quello che ti piace.» Egli le domandò: «Hai tu raccontato al tuo legittimo sposo quello che era prima successo?» «Sì, che glie l'ho raccontato — rispose la donna —». Disse allora l'amante:

Matrimonio senza amplessi! Senza musica canzone! . . .
9. Tal è un cibo senza burro, o gioiel senza castone.
Ahi, la donna! Ami o non ami sol tormenti seco adduce.

10. T' ama? e strappati ogni bene; t' odia? e a morte ti riduce.
Corre là dove è vietato; contro il ver, senza consiglio,
11. Senza legge opra la donna. Vè piacer dov' è periglio?
Come coccola di giuńga è la donna in sua natura:
12. fuori, vaga e seducente; dentro tosco addirittura.
Con costui chiachiera, strizza l' occhio a quel civettamente,
13. pensa a un terzo in cuor; chi amato può chiamarsi veramente?
Quel che ha in cuore, non ha in bocca; quel che ha in bocca, nol vuol dire,
14. quel che dice, nol fa; o donne, come è strambo il vostro agire!
Al piu savio, al piu sottile, al piu accorto consigliere,
15. san'ste donne indiavolate con fina arte darla a bere.
Quattro astuzie il creatore fin ab ovo ha concreate,
16. non la quinta a cui le donne possan esser calappiate.

A che più? Non io voglio usare della donna altrui». Ciò udito, la donna se ne partì e incontrato il ladro tutto gli raccontò. Il ladro fece grandi elogi, e la lasciò andare coi suoi ornamenti, talchè ritornò dal marito, e narratogli ciò che le era successo, compiè lietamente l' amplesso. Si dice:

Del kokila è pregio il canto; beltà al brutto è la sapienza;
17. alle donne casta vita, al sant' uomo l' indulgenza».

Narrata questa istoria, il vetâla chiese: «Dimmi, o re; chi dei trei ebbe maggiore virtù?» Rispose il re Vikramasena: «Il ladro». «E perchè?» ribattè il lemure. «Perchè il marito la lasciò andare sapendo che pensava ad altri; l' innamorato la sciolse dal giuramento per timore della giustizia del re; ma il ladro non avea di tutto ciò ragione veruna. Per questo il piu onesto è il ladro».

Udito ciò il lemure se ne scappò e s' appese al suo ramo di çinçipâ.

Über die Berechtigung, Chaucers Frankeleynes Tale mit der eben angeführten Sanskriterzählung in Verbindung zu bringen, kann kein Zweifel bestehen. Der Kern der Erzählung

ist in beiden Versionen gleich, so verschieden sie auch sonst von einander sind: 1. ein Mädchen, bei Chaucer eine verheiratete Frau, wird von einem Liebhaber mit Anträgen verfolgt; 2. der Liebhaber ist höchst unglücklich, wenn er seine Leidenschaft nicht befriedigen kann; 3. um sich seiner Zudringlichkeit zu erwehren, verspricht das Mädchen seinem Wunsche zu willfahren; die Bedingung, welche die Dame bei Chaucer an ihr Versprechen knüpft, und der später auftretende Zauberer sind speziell abendländische Zutaten; 4. der Gatte erteilt seine Erlaubnis zum Besuche des Liebhabers mit Rücksicht auf das gegebene Versprechen; 5. der Liebhaber bezwingt seine Leidenschaft, in der Sanskriterzählung allerdings hauptsächlich aus Furcht vor Strafe, während bei Chaucer ein Wetteifer an Edelmut hervorgehoben wird; 6. das Mädchen kehrt freudig zum Gatten zurück und wird liebevoll aufgenommen; 7. sogar die Frage am Schlusse der Erzählung, wer der Edelste war, findet sich noch bei Chaucer, wenn sie auch nicht entschieden wird.

2. Somadeva.

Vergleichen wir nun Somadevas Version (übers. v. C. H. Tawney: Kathá Sarit Ságara or Ocean of the Streams of Story vol. II. pag. 277—281; abgedruckt bei Clouston a. a. O. pag. 291 ff.) mit derjenigen des Çivadāsa, um ihr Verwandtschaftsverhältnis festzustellen, so ergeben sich folgende Resultate:

Somadevas Version ist, in dichterischer Weise, viel ausführlicher; daher finden wir der mageren Darstellung Çivadāsas gegenüber hier eine eingehende Schilderung der Schönheit Madanasenās, der Liebesqualen Dharmadattas und fast durchwegs eine größere Ausdehnung der Dialoge. Der Inhalt ist jedoch derselbe geblieben und daher berechtigen diese allgemeinen Unterschiede nicht dazu, Çivadāsa und Somadeva weiter voneinander zu trennen. Wenn wir jedoch die Einzelheiten in das Auge fassen, werden wir zu einem wesentlich anderen Schlusse kommen:

a) äußere Verschiedenheiten: 1. bei Somadeva findet sich unsere Erzählung an zehnter Stelle in der Reihe der Vetāla-Erzählungen; 2. Orts- und Personennamen weichen größtenteils voneinander ab:

Çivadāsa:	Somadeva:
Madanapura (Stadt).	Anangapura.
Madanavira (König).	Virabahu(r).
Hiraṅyadatta (Kaufmann).	Arthadatta.
Der Gatte, Sohn des Āmadatta, wird nicht genannt.	Samudradatta.
Ein Freund (nicht genannt).	Dhanadatta.

Nur die Namen des Mädchens Madanasenā und des Liebhabers Dharmadatta stimmen überein; der Räuber ist in beiden Versionen ohne Namen eingeführt.

b) Verschiedenheiten in der Erzählung selbst:

1. Der Freund des Liebhabers, Dhanadatta, ist zugleich Bruder des Mädchens. — 2. Dharmadatta sieht Madanasenā zum ersten Male im väterlichen Garten, beim Spiele mit ihren Gefährtinnen; Zeit: unbestimmt. (Çivadāsa: im öffentlichen Parke, während eines Spazierganges; Begleiterinnen nicht erwähnt. Zeit: ein Festtag im Frühling). — 3. Die Zeit zwischen dem Versprechen und der Hochzeit wird ungenau angegeben (Çivadāsa: 5 Tage). — 4. Der Räuber fordert nicht die Schmucksachen des Mädchens, sondern das Mädchen selbst (Çivadasa: der Räuber begehrt nur die Schmucksachen). — 5. Madanasena verpfändet dem Räuber ihr Wort, sie werde zu ihm zurückkehren (bei Çivadasa ist dieses Versprechen nicht erwähnt, darf aber wohl vorausgesetzt werden, da auf dem Rückwege das Mädchen dem Räuber wieder begegnet). — 6. Die verabredete Zusammenkunft zwischen dem Mädchen und dem Liebhaber findet im Walde statt; der Liebhaber erwartet das Mädchen mit Ungeduld (Çivadāsa: Madanasenā sucht Dharmadatta in seinem Hause auf; letzterer scheint das Versprechen des Mädchens schon vergessen zu haben und muß erst wieder daran erinnert werden). — 7. Die lange

Auseinandersetzung des Liebhabers bei Çivadasa über die Unbeständigkeit der Frauen fehlt bei Somadeva. — 8. Der Räuber begleitet das Mädchen nach Hause (Çivadāsa: das Mädchen kehrt allein zurück). — 9. Der Inhalt der Schlußverse bei Çivadāsa (St. 17) findet sich nicht bei Somadeva. — 10. Die Beantwortung der Frage am Ende der Erzählung erfolgt in gleicher Weise, jedoch muß ein Punkt dabei auffallen: in der Version des Somadeva begründet der König sein Urteil über den Liebhaber in erster Linie damit, daß seine Leidenschaft durch die Zeit abgeschwächt worden sei. Gerade für die Darstellung Somadevas trifft aber diese Begründung keineswegs zu. Aus der Übersetzung vom Tawney (pag. 280) ergibt sich das Gegenteil: . . . when he saw that she had come to that wood, he asked her how it happened, and then, though he had longed for her, he said . . . Dagegen würde diese Begründung sehr wohl passen zur Version des Çivadāsa. In der ursprünglichen Quelle mag diese Begründung auch ganz gut sich befunden haben, aber bei der äußerst kurzen Darstellungsweise Çivadasas kann sie leicht weggelassen worden sein.

Darf man nun daraus folgern, daß beide Dichter aus der gleichen Quelle schöpften? Diese Folgerung muß zum mindesten bedeutend eingeschränkt werden. Die zahlreichen Verschiedenheiten, welche wir oben angeführt haben, sind zwar nicht alle beweiskräftig, manche lassen sich wohl auch als Produkte der dichterischen Phantasie erklären. Aber besonders der Unterschied in der äußeren Anordnung der Erzählungen, die Verschiedenheit der meisten Namen, ferner der Umstand, daß der Räuber nicht die Schmucksachen sondern das Mädchen beansprucht und es auf dem Rückwege nach Hause begleitet, das Rendez-vous im Walde, nicht im Hause des Liebhabers, endlich das Fehlen der poetischen Partien Çivadāsas bei Somadeva berechtigen zu der Annahme, daß beide Dichter verschiedene Quellen vor sich hatten. Somadeva mag daneben auch noch eine Quelle benützt haben, welche auch Çivadasa bekannt war, vielleicht

Çivadāsas Werk selbst. Diese letztere Ansicht vertritt auch H. Brockhaus in Bezug auf die ganze Sammlung der Vetāla-Geschichten Somadevas, doch geht er wohl zu weit, wenn er annimmt, „Çivadāsas Werk habe ziemlich in der Fassung, wie wir es haben, dem Somadeva als Quelle seiner Bearbeitung gedient“ (cf. Somadevas Bearbeitung der Vetālapancavinçati; in: Berichte über d. Verhandl. d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. phil. hist. Klasse Bd. V. pag. 181 ff.).

3. Anonymus.

Unserer Erzählung, wie sie sich findet bei Somadeva, steht am nächsten die Darstellung des Anonymus, dessen Werk nach Uhle als ein Auszug aus der Sammlung Kshemendras zu betrachten ist (cf. Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes Bd. VIII, Nr. 1. pag. VIII, X u. XI). Soweit sich nach der Inhaltsangabe urteilen läßt, welche V. Bettei davon gibt (cf. Studi di Filologia Indo-Iranica vol. III. Append. pag. 145), stimmen beide Versionen genau überein in der äußeren Anordnung (10. Erzählung wie bei Somedeva), in den Personennamen und sogar in den Einzelheiten mit Ausnahme der folgenden wenigen Punkte: 1. Die Stadt ist nicht genannt (Somadeva: Anangapura). — 2. Dharmadatta sieht Madanasenā zum ersten Male beim Spiele (und deshalb wohl in Gesellschaft mit anderen Mädchen, von welchen allerdings Betteis Inhaltsangabe nichts erwähnt) auf der Terrasse des Hauses (Somadeva: beim Spiele mit ihren Gefährtinnen im Garten). — 3. Unbestimmt ist der Ort, an welchem die Liebeserklärung stattfindet (Somadeva: im Garten, wo der Jüngling und das Mädchen sich zuerst gesehen hatten). — 4. Die Verlobung des Mädchens mit Samudradatta und die Erklärung des Liebhabers erfolgen am gleichen Tage (Somadeva: die Zeit der Verlobung ist nicht angegeben und letztere hat vermutlich schon früher stattgefunden. — 5. Aus Betteis Inhaltsangabe ist nicht ersichtlich, wo Madanasenā der Verabredung gemäß mit dem Liebhaber zusammenkommt (Somadeva: im Walde). — 6. Ebensowenig sind Betteis Angaben hinreichend

um eine genaue Übereinstimmung oder Abweichung im Urteil des Königs wahrnehmen zu können; erstere scheint wenigstens für den Räuber zuzutreffen: er gilt als der Beste, da er infolge seines Handwerkes am wenigsten gewöhnt ist, großmütig zu handeln.

Während nun Abweichungen in den Einzelheiten zwischen Somadeva und dem unbekannten Dichter mit Sicherheit nur in ganz geringer Zahl nachzuweisen sind, bekunden andererseits auffallende Punkte die nahe Zusammengehörigkeit der beiden Schriftsteller und trennen sie gemeinsam von Çivadāsa. Abgesehen von der Gleichheit der Namen und der Reihenfolge der Erzählungen (cf. pag. 18) ist hervorzuheben:

1. Der Bruder Madanasenās. Dhanadatta, und der Liebhaber Dharmadatta sind Freunde. — 2. Da Bettei keine Angaben macht, darf man annehmen, daß die Zeit zwischen dem Versprechen und der Hochzeit unbestimmt ist. — 3. Der Räuber fordert das Mädchen selbst, nicht den Schmuck. — 4. Madanasenā verspricht ehrenwörtlich zum Räuber zurückzukehren. — 5. Der Räuber begleitet das Mädchen nach Hause, wie sich ergibt aus Betteis Bemerkungen: Studi di Filologia Indo-Iranica vol. III. Append. pag. 147. —

Diese auffallende Gleichheit in bedeutenden Punkten, andererseits die wenigen Abweichungen, welche sich mit Bestimmtheit erkennen lassen, führen zu dem Schlusse: der anonyme Dichter beziehungsweise Kshemendra, aus dessen Werk der anonyme Auszug stammt, gehen auf dieselbe Quelle zurück wie Somadeva.

4. Jambhaladatta.

Jambhaladattas Darstellung nähert sich in manchen Punkten Somadeva und damit auch dem Anonymus, während sie mit Çivadasa fast gar keine Übereinstimmungen zeigt, welche nicht auch den beiden anderen Dichtern gemeinsam sind:

1. Unsere Erzählung ist die zehnte der Sammlung (cf. V. Bettei a. a. O. Append. pag. 145). — 2. Die Stadt Ananga-

pura, der Kaufmann Arthadatta und sein Sohn Dhanadatta finden sich unter den gleichen Namen wieder bei Jambhaladatta.

In der Erzählung selbst weist Jambhaladatta folgende Einzelheiten gemeinsam auf mit Somadeva:

1. Der Liebhaber und das Mädchen sehen sich zum ersten Male im Garten. — 2. Das Mädchen verpflichtet sich, auf dem Rückwege vom Liebhaber den Räuber wieder aufzusuchen.

Mit Çivadâsa läßt sich nur darin eine besondere Ähnlichkeit sehen, daß der Räuber das Mädchen nicht nach Hause begleitet.

Nach den bisherigen Ergebnissen ist ein gewisser Zusammenhang zwischen Jambhaladatta und Somadeva kaum zweifelhaft. Jedoch finden wir außerdem bei Jambhaladatta eine ganze Reihe von Merkmalen, für welche keine der übrigen Fassungen Entsprechendes bietet:

a) Äußere Eigentümlichkeiten: 1. Der König ist vertreten durch (den Minister?) Vîrakeçarin (ob hier ein Zusammenhang besteht mit Somadeva, welcher dem Minister Vikramakeçarin die Vetâla-Erzählungen in den Mund legt, kann ich nicht entscheiden. (cf. Fél. Lacôte: Essai sur Gunadhya pag. 99). Das Mädchen Lâvanyavatî und der Gatte Kandarpa treten nur hier unter diesem Namen auf. — 2. Zwei neue Personen werden eingeführt: Cintâmani als Freund des Liebhabers und ein Dämon.

b) Eigentümlichkeiten in der Erzählung selbst: 1. Arthadatta beauftragt seinen Sohn Dhanadatta, für die heiratsfähige Schwester einen Mann zu suchen; die Wahl fällt auf Kandarpa. In keiner der übrigen Fassungen fällt Dhanadatta eine derartige Aufgabe zu; nur dadurch werden wir an Somadeva erinnert, daß Dhanadatta als Bruder von Lâvanyavatî auftritt. — 2. Die Liebeserklärung Dharmadattas erfolgt schon beim ersten Zusammentreffen mit dem Mädchen, auf den Rat des Freundes Cintâmani hin. Dharmadatta erscheint dadurch weniger selbständig im Handeln. Für Lâvanyavatî ist wohl vorauszusetzen, daß sie allein ist. Die zwei Handlungen,

welche in allen anderen Darstellungen sich in zwei aufeinander folgenden Tagen abspielen, sind also hier in eine verschmolzen. Dhanadatta konnte als Freund Dharmadattas nicht mehr beibehalten werden, da er zu Beginn der Erzählung für seine Schwester einen Bräutigam sucht. Um jedoch dem Liebhaber die vermutlich in der Quelle schon vorhandene Person des Freundes an die Seite zu stellen, mußte Jambhaladatta eine neue Person einführen. Cintamani erscheint allerdings sehr überflüssig und seine Rolle als freundschaftlicher Berater ist nur eine notdürftige Begründung für seine Gegenwart. Bei Somadeva dagegen ist Dhanadatta insofern nötig, als durch ihn Dharmadatta in den Garten und in die Nähe des Mädchens, der Schwester Dhanadattas, gelangt. — 3. Der Liebhaber erhält das bekannte Versprechen nicht durch Gewaltandrohung, sondern wegen seiner vorzüglichen Schönheit. — 4. Das Rendez-vous findet statt in der Südecke des Gartens, wo beide sich das erstemal getroffen haben. — 5. Neben dem Räuber tritt dem Mädchen ein Dämon (brahmarākṣasa) in den Weg, der es zweimal zu verschlingen droht. Das Auftreten dieses Dämons ist nicht notwendig; eine Erklärung dafür bietet aber Somadevas Fassung. Dort fordert der Räuber auffallenderweise das Mädchen selbst, nicht den Schmuck (cf. pag. 16 Nr. 4). Es handelt sich also um zwei Raubobjekte. Um beide hervorzuheben läßt Jambhaladatta den Räuber in doppelter Form auftreten: als Räuber begehrt er die Juwelen, als Dämon das Mädchen. — 6. Der Gatte verzichtet auf das Mädchen, als es zurückkommt, und gibt es frei. — 7. Als der Edelste gilt der Gatte, weil er seine Liebe bezähmte und seine eigenen Ansprüche aufgab.

Auf Grund dieser zahlreichen Eigentümlichkeiten liegt es nahe, Jambhaladattas Version eine von den übrigen Fassungen getrennte Stellung anzuweisen. Jedoch lassen sich auch gewisse Übereinstimmungen mit Somadeva nicht leugnen. Jambhaladatta mag deshalb die gleiche Quelle benützt haben wie Somadeva, nur hat er seine Erzählung ziemlich frei umgearbeitet; immerhin zeigen auch diese Abänderungen noch Spuren, welche

auf einen Zusammenhang mit Somadeva hinweisen. Ähnlich urteilt V. Bettei über Jambhaladattas ganze Sammlung: «Dal disordine delle novelle e dalle loro discrepanze si palesa indipendente ed originale così da costituire una recensione a parte, ma in verità è molto vicina a Somadeva» (cf. Giorn. della Soc. As. Ital. vol. VII. pag. 100).

Zusammenfassung: Aus der Vergleichung der Sanskritfassungen unter sich ergibt sich als Resultat: Çivadāsa nimmt eine besondere Stelle für sich ein; Somadeva und der anonyme Dichter gehen zurück auf eine gemeinsame Quelle, aus welcher wohl auch Jambhaladatta schöpfte; letzterer hat jedoch bedeutende Abänderungen vorgenommen. Als diese gemeinsame Quelle müssen wir die Kaschmirer Bṛhatkathā betrachten, deren Entstehungszeit nach Fél. Lacôte zwischen das 7. und 10. Jahrhundert n. Chr. fällt (cf. Essai sur Gunadhya pag. 144). Weiter zurück lassen sich jedoch die Vetala-Geschichten nicht mehr verfolgen, sondern nur mehr vermutungsweise erschließen (cf. pag. 10); denn sie sind in der Kaschmirer Bṛhatkathā selbst als eingeschoben anzusehen, wie Fél. Lacôte durch einen Vergleich der Bṛhatkathā çlokasamgraha von Budhasvāmin mit Somadevas Kathāsaritsāgara und der daraus rekonstruierten Kaschmirer Bṛhatkatha als sehr wahrscheinlich erwiesen hat. Budhasvāmins Werk, welches vielleicht dem 8.—10. Jahrhundert n Chr. angehört, enthält nämlich die Vetala-Geschichten nicht, andererseits spiegelt es aber die ursprüngliche Bṛhatkathā des Gunadhya vielfach ziemlich genau wieder (cf. Fél. Lacôte a. a. O. pag. 193 ff., 206 u. 229).

b) Neuindische Versionen.

Aus der verhältnismäßig großen Zahl von Handschriften, welche die Vetala-Erzählungen in der Fassung des Çivadāsa enthalten, darf man von Anfang an vermuten, daß diese Fassung die populärste war. An sie schließen sich auch die Übersetzungen in die indischen Volksdialekte, soweit diese Übertragungen bekannt sind, am nächsten an; doch ist nicht völlig klar, ob Çivadasa die unmittelbare Quelle derselben ist

(cf. V. Bettei: Giorn. della Soc. Asiat. Ital. vol. VII. pag. 100 u. 101. — H. Brockhaus in: Berichte über d. Verhandl. d. k. sächs. Gesellsch. d. Wissensch hist.-phil. Kl. Bd. V. pag. 181 ff.).

1. Braj-bhákhá-Version.

Der Dichter Surat Kabischwar übersetzte, wie sich nach Ed Lancereau aus der Vorrede der Hindi-Redaktion ergibt, das Sanskritoriginal der Vetāla-Erzählungen in das Braj-bhákhá im Auftrage von Jaï Singh Siwaî, Gouverneur von Jaïpur, unter der Regierung von Muhammed Schah III., 1720—1747 (cf. Journ. Asiat. IV^e série. tome 18^e. Juillet 1851; pag. 5). Der gleichen Ansicht ist Garcin de Tassy, während V. Bettei das Sanskritoriginal nur für die wahrscheinliche Quelle der Übersetzung von Surat Kabischwar hält (cf. Hist. de la Littér. Hindouie et Hindoustanie II^e édit. 1870/71; tome II. pag. 233 bis 234; tome III. pag. 185. - V. Bettei a. a. O. pag. 88). Die Braj-bhákhá-Version wurde in das Englische übertragen von Kalee-Krishen Behadur: Bytal Puchísí or the twenty-five tales of Bytal . . . Calcutta 1834. — Ein Vergleich der Braj-bhákhá-Version unserer Erzählung nach Kalee Krishens Übersetzung mit der Fassung, welche bei Çivadāsa vorliegt, wird das gegenseitige Verhältnis darlegen:

a) Äußere Übereinstimmungen.

1. Die Reihenfolge der Erzählungen ist gleich: 9. Erzählung. 2. Orts- und Personennamen, soweit sie genannt sind, erscheinen unverändert wieder. 3. Der Bruder des Mädchens fehlt ganz in der Erzählung, ein Merkmal, welches Çivadāsa von allen anderen Fassungen trennt.

b) Übereinstimmungen in der Erzählung selbst.

Um den Nachweis zu liefern, daß Kabischwar aus Civadāsa übersetzte, genügt es nicht, gemeinsame äußere Merkmale hervorzuheben; selbst genaue Gleichheit des Inhaltes wäre wohl noch auf Nachahmung oder Bearbeitung zurückzuführen. Wörtliche Übereinstimmungen lassen jedoch nicht mehr zweifeln,

daß wirklich eine Übersetzung vorliegt, wie aus dem Folgenden hervorgeht:

Çivadāsa: Madanapura è il nome di una città . . . Colà viveva un mercante di nome Hiranyadatta, il quale aveva una figliuola chiamata Madanasenā. Un giorno di festa in primavera era essa scesa per ispasso nel pubblico parco ed era ivi pure andato, con un suo amico, un certo mercante di nome Dharmadatta, figlio di Somadatta.

Braj-bhákhá: In a certain city . . . called Madanapùra, there dwelt a rich merchant by name Hiranyadatta who had a most beautiful daughter by name Madna Séna. One fine day in spring, this girl . . . went to pass an hour in a delightful garden . . . It so happened that the son of another merchant named Dharmadatta, accompanied by a friend, was enjoying the cool breeze at this pleasant season of the year in a grove adjoining to the garden . . .

Appena questi ebbe veduta la fanciulla, subito ne fù turbato in cuore ed esclamò: «Ohimè! Frutto alcuno non avra la mia vita, se non quando potrò avere in moglie costei».

. . . on seeing her Dharmadatta was deeply smitten with her charms and poured forth this rapsody . . . "If I can but obtain this beautiful damsel, all my wishes will be fulfilled . . . but if I obtain her not, my life will become a sacrifice to her charms."

Ausführlicher verweilt die Braj-bhákhá-Version bei der Schilderung der Liebesqualen und der Liebeserklärung Dharmadattas; Strophe 2—5 (cf. pag. 12) sind jedoch ausgelassen, dafür gibt Dharmadatta ein Bild von seinem Zustande. Genauer sind die Reden des Mädchens wiedergegeben:

«Oh! non farlo! essa pregò-commetteresti un delitto» . . . Da qui a cinque giorni si cele-

She replied: "My lord, if you persist in this unlawful act, it will be a great sin . . ."

brerà il mio matrimonio; appena sposata, prima d'ogni altra cosa verrò a trovar te; cederò poi all'amplesso di mio marito. Di ciò faccio giuramento».

"After five days my marriage will take place with another; but let not that alarm you, for I solemnly swear to give myself up to your embraces on the first night of my marriage. Ere my husband approaches my person, you shall receive all the satisfaction you can desire . . ."

Ciò detto si svincolò da lui e corse a casa: egli pure se n'andò alla sua. Di lì a cinque giorni si celebrarono le nozze.

Upon saying this they parted and returned to their respective homes. After five days the marriage was duly celebrated...

Eingehend erzählt die Braj-bhákhá-Version die Vorbereitungen zur Brautnacht: Der Gatte begleitet das Mädchen in sein Haus; die Mutter des Gatten führt das Mädchen mit sanfter Gewalt in das Schlafzimmer. Madna Séna setzt sich traurig in eine Ecke: Diese Einzelheiten fehlen alle bei Çivadasa. Der Übersetzer muß jedoch deshalb keineswegs eine andere Quelle benützt haben. Vielmehr wird er diese Züge eingeführt haben in Erinnerung indischer Gebräuche (V. Bettei führt deren einige an in Giorn. della Soc. Asiat. Ital. vol. VII. pag. 144). Die Erzählung selbst wird dadurch nicht verändert, sie kehrt vielmehr nach dieser Einschiebung fast wörtlich zum Texte Çivadāsas zurück:

La novella sposa, quando la notte il marito si accingeva a consumare l'atto d'amore, vi si rifiutò . . . e . . . schiettamente raccontò al marito tutto quanto le era prima sucesso. Le disse allora il marito: «Se questa è la verità, va dunque a trovare quell uomo».

Her husband . . . wished to caress her, but she repelled him, and related every circumstance that had transpired between her and the young merchant. Upon hearing this the husband replied: "Ah! is it so? and are you really anxious to go and meet your lover? if so you have my leave to go".

Die Frage des Gatten, ob seine junge Frau den Liebhaber wirklich aufsuchen wolle, fehlt zwar bei Çivadāsa, konnte aber in der Übersetzung um so leichter eingefügt werden, als bei Çivadāsa der König am Schlusse der Erzählung urteilt, der Gatte habe seiner Frau die Erlaubnis zum Besuche des Liebhabers gegeben, da er wußte, sie dächte an andere.

Im folgenden erscheint statt eines Räubers eine Räuberbande, im übrigen deckt sich jedoch die Braj-bhákhá-Version genau mit Çivadāsa:

Essa se n' andò, ma mentre era per via, l' adocchiò un malandrino. Come la vide, gioì il ladro dentro di sè e pensò: «Ora io vò impossessarmi dei gioielli di questa donna». Poi . . . la disse:

. . . She left the house . . . On her way, she was met by a gang of robbers, who greatly rejoiced at the object of so noble a booty, and accosted her thus:

In der Braj-bhákhá-Version fehlt die zweite Frage des Räubers, sonst ist der Dialog fast wörtlich übersetzt:

«Nella profonda notte, leggiadra, ove te n' vai?»
«Dove m' aspetta un uomo che m'è diletto al cuore».
6. . . . m' è un arcier compagno, (che mai non falla) Amore.»

"Fair lady, where are you going at this dead hour of the night thus gaily attired?" She replied: "I am going to my lover; Cupid the God of lovers is my only guard (I have no other)".

Die Handlungsweise der Räuber wird, gegenüber dem Texte Çivadasas, dadurch begründet, daß das Mädchen den Edelmut des Gatten den Räubern als Beispiel vorhält und außerdem verspricht, bei der Rückkunft die Juwelen auszuliefern. Man könnte hier an einen Einfluß Somadevas denken (cf. pag. 16. Nr. 5). Während jedoch bei Somadeva der Räuber dem Mädchen auf das gegebene Wort hin glaubt, erscheint die Räuberbande mißtrauisch. Daher ist es glaubhafter, diese Erweiterung dem Übersetzer zuzuschreiben, der ein gewisses Bestreben zeigt, seine Vorlage teils zu erweitern, teils besser

zu begründen (cf. pag. 24—25). Eine Erweiterung läßt sich auch im folgenden erkennen, indem die dürftigen Angaben Civadasas durch einzelne kleine Züge vervollständigt werden:

Ella dunque giunse là dove in letto già stava Dharmadatta.

She hastened with all speed to the house of her lover. Arriving there in safety, she stept softly into his bed-chamber, and found him buried in a most profound sleep! she awoke him . . .

Andererseits finden sich auch bedeutende Verkürzungen:

«Chi sei tu? . . . . .
7. Figlia a un Naga . . .
Sei gandharvī o sureçvarī?
nata d'uom mortal donzella?

"Who are you? surely you must be the daughter of some goddess or genius, for such ravishing beauty cannot belong to mortal frame!"

Das folgende Zwiegespräch ist mit Ausnahme der Verse vollständig wiedergegeben:

«Io sono, — essa rispose — Madanasenā, la figlia di Hiraṇyadatta, colei che fu già da te sorpresa più giorni addietro per forza in mezzo al boschetto ed a qui hai fatto far giuramento, che quest'oggi appunto, appena sposata, sarei venuta a trovarti. Eccomi; fa dunque di me, quello che ti piace». Egli le domandò: «Hai tu raccontato al tuo legittimo sposo quello che era prima successo?» «Sì, che glie l'ho raccontato» — rispose la donna.

She replied: I am . . . Madna Séna, the daughter of the merchant Hiranyadatta; surely you cannot have forgotten the promise I made you five days ago in my father's garden, to deliver up my person to your embraces on the first night of my marriage. I have now come to make good that promise . . . behold, I am willing to fulfill all your desires". The young merchant said: "Does your husband know of your absence?" She replied: "He does . . ."

Die bei Çivadāsa folgenden Verse über die Unbeständigkeit der Frauen sind nur teitweise übersetzt. Str. 10—13, der größte Teil von Str. 14, sowie 15—16 sind ausgelassen; doch werden ähnliche Gedanken, wenn auch in kürzerer Form, ausgedrückt:

Disse allora l'amante:
«Matrimonio senza amplessi!
senza musica canzone!
9. Tale è un cibo senza burro,
o gioiel senza castone.
. . . . . .
14. . . . o donne, come è strambo il vostro agire!

He answered: . . . "can a man deliver up a young and handsome wife to another on the first night of his marriage? Why, this is like wearing jewels without clothes; to eat food without ghi (butter) and to sing without a voice . . . their nature (is) altogether a strange compound".

Am Ende kommt der Liebhaber zum gleichen Entschlusse:

«A che più? Non io voglio usare della donna altrui». Ciò udito, la donna se ne partì e incontrato il ladro tutto gli raccontò.

. . . he frankly said to the girl: "Far be it from me to pollute the wife of another" . . . The woman on hearing this left the house of her lover, and went her way. On her return, she was met again by the same robbers, she related to them everything . . .

Gegenüber der ganz kurzen Bemerkung bei Çivadāsa wird in der Braj-bhákha-Version die zweite Begegnung mit dem Räuber ausführlich geschildert:

Il ladro fece grandi elogi, e la lasciò andare coi suoi ornamenti, talchè ritornò dal marito, e narratogli ciò che le era successo, compiè lietamente l'amplesso.

. . . They were struck with surprise at such noble forbearance, and therefore would not be outdone in generosity, but said to her: "Return to your husband and tell him that even at times robbers can

be both generous and noble. Let the transactions of this night be for ever engraven on your mind: that a husband surrendered his just rights in a young wife to another, that a lover refused to take advantage of such unheard of generosity, and that robbers let a rich prize escape when entirely in their power" . . , they departed and left her to pursue her way. She . . . arrived at home in safety. On entering the bed-chamber of her husband, she related to him every circumstance that had transpired. Upon hearing the particulars, her husband received her with great joy . . .

Der Schluß der Erzählung deckt sich wieder fast ganz genau mit Çivadāsa:

«Del kokila è pregio il canto; beltà al brutto è la sapienza;
17. alle donne casta vita; al sant'uomo l'indulgenza.»

«The harmony of a cuckoo is his beauty; and the beauty of a woman is to obey her husband; learning is the beauty of an ugly faced man; but the beauty of a hermit is forbearance.»

Narrata questa istoria, il vetāla chiese: «Dimmi, o re, chi dei tre ebbe maggiore virtù?» Rispose il re Vikramasena: «Il ladro.» «E perchè» ribattè il lemure. «Perchè il

Here the Bytal pausing exclaimed: "Which of those parties was most honourable". King Vicrama replied: "The robbers". The Bytal said: "Upon what grounds, King?"

marito la lasciò andare sapendo che pensava ad altri; l'innamorato la sciolse dal giuramento per timore della giustizia del re; ma il ladro non avea di tutto ciò ragione veruna. Per questo il più onesto è il ladro.

He replied: "Her husband found his wife enamoured with another, he therefore allowed her to gratify her lust . . . The young lover, fearing the laws of the king, forbore to take advantage of such generosity; but in regard of the robbers, what had they to fear? . . . their conduct was most deserving of praise."

Die zum großen Teil geradezu wörtliche Übereinstimmung der beiden Texte läßt nicht mehr zweifeln an der direkten Übersetzung der Braj-bhákhá-Version aus dem Sanskritoriginal. Die geringen Abweichungen erklären sich als Erweiterungen oder Verkürzungen: sie sind entweder dem Übersetzer selbst zuzuschreiben oder dadurch erklärbar, daß der Übersetzer möglicherweise eine Handschrift benützte, welche einen etwas verschiedenen Text darbot von demjenigen, auf welchem V. Betteis Übersetzung beruht. Eine genaue wörtliche Übersetzung zu liefern ist nicht Gewohnheit der Orientalen; sie haben keine literarischen Skrupeln, sondern «ils amplifient on ils abrègent», wie Garcin de Tassy sie charakterisiert. (Cf. Journ. des Savants 1836; pag. 144. — V. Bettei: Giorn. della Società Asiat. Ital. vol. VII. pag. 117.)

2. Hindi-Version.

Unter der Regierung des Schah Alam II. (1761—1806) wurde das Werk Kabischwars in den Hindi-Dialekt übersetzt von Mirza Lutf 'Alî Wilâ, auch genannt Mazhar 'Alî Kân Wilâ, aus Delhi, mit Unterstützung des Brahmanen Sri Lallu Jî Lal Kavi aus Guzarate, und herausgegeben von Tārinî Charan Mitr unter dem englischen Titel: Buetal Pucheesee, being a collection of twenty-five stories translated into the Hindoostanee from Bruj-bhakha of Soorut Kubeeshwar by Muzhur Ulee Vila and shree Lulloo Lal Kub. — Calcutta 1805.

Über den Charakter dieser Übersetzung cf.: Ed. Lancereau, Journ. Asiat. Juillet 1851, pag. 5. — Garcin de Tassy: Histoire de la Littér. Hindouie et Hindoustanie Bd. II. pag. 233—234; Bd. III. pag. 224—225; 299—300. — H. Oesterley s. unten. — V. Bettei: Giorn. della Soc. Asiat. Ital. vol. II. pag. 88 u. 89; hier werden auch Ausgaben und Übersetzungen ausführlich angegeben.

Von den Übertragungen in europäische Sprachen waren mir diejenigen von W. Hollings und von B. Barker nicht zugänglich; die französische Übersetzung von Ed. Lancereau ist unvollständig und enthält gerade die neunte Erzählung nicht. Die nachfolgende Untersuchung beruht auf H. Oesterleys Übersetzung, welcher die Ausgabe von B. Barker, Hertford 1855, zugrunde liegt (Baital Pachísí oder die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämon; Leipzig 1873, pag. 86—89): die Geschichte von Birbar, dem Könige von Madanpur, von dem Kaufmann Hiranyadatt und seiner Tochter Madansená; und von Somdatt, dem Sohne des Kaufmannes Dharmdatt, welcher sich in Madansená verliebte (9. Erzählung).

Trotzdem sicher bekannt ist, daß die Hindi-Version der Vetala-Erzählungen nach Kabischwars Werk abgefaßt wurde, weicht die Hindi-Fassung unserer Erzählung von der Vorlage in manchen Punkten ab:

a) Eigentümlichkeiten, welche der Hindi-Version allein eigen sind: 1. Der König von Madanpur heißt Birbar; der Liebhaber: Somdatt, Sohn des Kaufmanns Dharmdatt (Brajbhákhí-Version: umgekehrtes Verhältnis: Dharmadatta ist der Liebhaber, der Vater ist jedoch nicht genannt). — 2. Die Liebeserklärung erfolgt schon beim ersten Zusammentreffen. — 3. Somdatt fordert selbst das Versprechen. — 4. Das Mädchen wird erst einige Tage nach der Hochzeit mit Gewalt von der Frau des jüngeren Bruders des Gatten und der Frau des älteren Bruders in das eheliche Gemach geführt. Zuvor wird jedoch schon erzählt: „. . . der Gatte führte sie nach der Feier in sein Haus“. V. Bettei dagegen bemerkt in Studi di Filologia Indo-Iranica vol. III. Append. 143: dopo lo sposalizio

il marito l'accompagnò alla casa del padre.» Sollte hier in der einen oder anderen Übersetzung ein Fehler vorliegen? Wenn Bettei in Giornale della Società Asiatica Ital. vol. VII. pag. 144 unter indischen Gebräuchen anführt: «il ritiro della sposa nella casa paterna dopo le ceremonie del matrimonio finche maturi», so ist dieser Brauch vermutlich erst aus der Übersetzung abgeleitet. — 5. Der Dieb will die Schmucksachen des Mädchens zerbrechen. — 6. Der Gatte zeigt dem Mädchen nach der Rückkunft keine Zuneigung. —

b) Übereinstimmungen der Hindi-Version mit Çivadāsa, welche der Braj-bhákhá-Übersetzung fehlen: 1. Nur ein Räuber tritt auf. — 2. Die Rede Somdatts enthält einige Strophen mehr vom Sanskritoriginal, als die Version Kabischwars:

«Ahi! la donna! Ami o non ami sol tormenti seco adduce.
10. T' ama? e strappati ogni bene; t' odia? e a morte ti riduce . . .
Quel che ha in cuore, non ha in bocca; quel che ha in bocca, nol vuol dire,
14. quel che dice, nol fa; o donne, come è strambo il vostro agire! . . .

„Das Weib bringt Kummer, ob sie liebt oder haßt . . .

. . . Was in ihrem Herzen ist, das bringt sie nicht auf die Zunge, was auf ihrer Zunge ist, das spricht sie nicht aus, und was sie tut, das sagt sie nicht; es ist ein seltsames Wesen, das die Gottheit im Weibe geschaffen hat."

3. Gegenüber der ausführlichen Darstellung der Braj-bhákhá-Version schließt sich die Hindi-Übersetzung wörtlich an Civadāsa an:

«Non io voglio usare della donna altrui.» Ciò udito, la donna se ne partì e incontrato il ladro tutto gli raccontò. Il ladro fece grandi elogi, e la lasciò andare coi suoi orna-

. . . „Ich will nichts zu tun haben mit dem Weibe eines anderen Mannes." Sie kehrte um und ging zu ihrem Hause. Unterwegs traf sie den Dieb, und als sie ihm die ganze

menti, talchè ritornò dal marito, e narratogli ciò che le era successo . . .

Sache erzählt hatte, lobte er sie und ließ sie unbelästigt gehen. Sie kam zu ihrem Manne und berichtete ihm alles, was geschehen war . . .

Die auffallende Gleichheit in den angeführten Punkten mit dem Sanskritoriginal, im Gegensatz zur Braj-bhákhá-Version, berechtigt wohl zu dem Schlusse, daß zur Abfassung der Hindi-Version auch Çivadâsas Werk neben der Übersetzung von Kabischwar noch benützt wurde.

Zusatz: Nach Garcin de Tassy (Hist. d. l. Littér. Hindouie etc. Bd. II. p. 50) verdankt man auch dem Dichter Bhola-Nath' Ischrat eine Hindi-Redaktion der Vetâla-Geschichten in Versen, betitelt: Bikram bilâs. — Eine Bengali-Version erwähnt V. Bettei (a. a. O. p. 89) und leitet sie ab von der Hindi-Version des 'Ali Khân Wilâ. Verschieden davon scheint eine andere Bengali-Version zu sein, welche Kalee Krishen in der Vorrede seiner Übersetzung der Vetala-Erzählungen anführt; sie soll aus dem Sanskritoriginal stammen. Eine Mahratta-Version nennt noch V. Bettei (a. a. O. p. 89), ohne weiteren Aufschluß darüber geben zu können. Da von keiner der angeführten Versionen eine Übersetzung vorliegt, konnten sie zur Untersuchung nicht herangezogen werden.

3. Tamulische Version.

Die Vetâla-Erzählungen kommen noch vor in einer tamulischen, einer telugu und einer canaresischen Fassung. Nur die tamulische Redaktion ist übersetzt: The Vedala Cadai etc. translated by B. G. Babington. London 1831. — Unsere Erzählung steht in dieser Sammlung an zehnter Stelle; Babington hat sie jedoch wegen vermeintlicher Anstößigkeit nicht in seine Übersetzung aufgenommen.

Nach V. Bettei (a. a. O. p. 90 u. 121) schließen sich die drei genannten Redaktionen an Jambhaladatta an: wegen Mangel an Übersetzungen war eine Prüfung dieser Ansicht bezüglich unserer Erzählung nicht möglich.

Zusatz: Die Vetâla-Geschichten sind als Sammlung von Erzählungen auch außerhalb Indiens bei den Kalmücken verbreitet, allerdings mit sehr verändertem Inhalt. Diese ostmongolische Fassung enthält aber unsere Erzählung nicht. Cf. B. Bergmann: Nomadische Streifereien unter den Kalmücken. Riga 1804. I. Teil. pag. 247 ff. — B. Jülg: Die Märchen des Siddhi-Kür; kalmückischer Text mit deutscher Übersetzung. Leipzig 1866. Von demselben: Mongolische Märchensammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kür. Nach der ausführlichen Redaktion etc. Innsbruck 1868.

Bisher folgten wir unserer Erzählung in ihrer Entwicklung innerhalb einer bestimmten Sammlung; frühzeitig treffen wir sie teils einzeln, teils als Glied einer anderen Sammlung, und in dieser Weise hat sie die weiteste Verbreitung gefunden.

II. Birmanische Version.

Ziemlich verschieden von den indischen Fassungen tritt unsere Erzählung auf in der folgenden birmanischen Version. Sie ist enthalten in einer kleinen Sammlung, welche von Captain P. T. Sparks übersetzt wurde mit dem Titel: The Decisions of Princess Thoo-dhamma Tsari; Maulmain 1851; wiedergegeben von W. A. Clouston a. a. O. pag. 297 ff. — Dieses Werk war, wie Clouston angibt, aus dem Pali übersetzt worden und die darin enthaltenen Erzählungen wurden deshalb von den Buddhisten in passende Form gebracht, wenn nicht erfunden. Die birmanische Version unserer Erzählung scheint also die Ansicht Benfeys und anderer (cf. pag. 10—11) zu bestätigen, daß die Vetala-Geschichten buddhistischen Ursprungs sind. Allerdings kann die Form, in welcher unsere Erzählung in der birmanischen Version vorliegt, einer bedeutend späteren Zeit angehören. Nach Clouston ist sie jünger als die Sanskritversionen.

Bevor wir dieser Frage näher treten, wollen wir kurz den Inhalt der birmanischen Version angeben:

Vier Brahmanen einigen sich dahin, ihr Geld — je hundert Goldstücke — an einem gemeinsamen Orte aufzubewahren,

bevor sie zum Baden gehen. Der Jüngste verbirgt jedoch sein Geld an einem anderen Orte. Nach dem Bade fordert er seinen Anteil zurück Da nur das Vermögen der drei übrigen Brahmanen sich vorfindet und diese in eine Teilung mit dem vierten nicht einwilligen, bringen sie ihren Streit vor den Dorfrichter, den Bezirksvorsteher, den obersten Hofbeamten und schließlich vor den König, ohne eine befriedigende Entscheidung zu erhalten. Zuletzt erhält der oberste Hofbeamte Befehl, bei Vermeidung allerhöchster Ungnade den Fall innerhalb sieben Tagen zu entscheiden. Da dieser keine Lösung finden kann, macht sich seine Tochter Tsanda Kommári anheischig, den Dieb zu entdecken, und erzählt den vier Brahmanen zu diesem Zwecke folgende Geschichte:

Ein Prinz, ein junger Adeliger, der Sohn eines Armen und die Tochter eines Reichen werden im Lande Tekkatho erzogen. Während des Unterrichtes läßt das Mädchen den Griffel fallen und bittet den Prinzen ihn aufzuheben. Dieser verlangt dafür das Versprechen, das Mädchen müsse ihm nach der Rückkehr zu den Eltern seine Jungfräulichkeit schenken.

Nach Vollendung der Studien kehrt das Mädchen in die Heimat zurück und der Prinz folgt seinem Vater in der Regierung nach. Mit sechzehn Jahren wird das Mädchen verheiratet. Die junge Frau teilt ihrem Mann mit, welches Versprechen sie während ihrer Schulzeit gemacht habe, und bittet um seine Erlaubnis, das Versprechen erfüllen zu dürfen. Der Gatte willigt ein aus Rücksicht auf das gegebene Versprechen, und die junge Frau macht sich auf die Reise, mit Juwelen und schönen Kleidern geschmückt. Unterwegs wird sie von einem Dieb angehalten, welcher ihren Schmuck rauben will. Sie erzählt den Grund ihrer Reise, verspricht auch dem Dieb, wieder zurückzukehren, und darf ungestört weiter ziehen. Die gleiche Szene wiederholt sich zwischen ihr und dem Schutzgeist eines Baumes; nur beansprucht letzterer die junge Frau selbst. Endlich gelangt sie zur Residenz und gibt sich dem Prinzen, der König geworden war, zu erkennen, auch erinnert sie ihn an das Versprechen. Der König ist hocherfreut über

ihre außerordentliche Treue und entläßt sie unberührt und reich beschenkt. Ebenso bleibt sie unbelästigt vom Schutzgeist und vom Dieb; von ersterem erhält sie einen Krug Gold zum Geschenk als Beweis seiner Hochachtung für ihre Treue, und kehrt wohlbehalten zu ihrem Gatten zurück. Diesem erzählt sie ihre Erlebnisse und wird für ihre Handlungsweise gelobt.

Am Schlusse der Erzählung fragt Tsanda Kommári, welche von den genannten Personen die preiswürdigste sei, und die Brahmanen loben nacheinander den Prinzen, den Schutzgeist und den Gatten; der jüngste Brahmane dagegen preist den Dieb und verrät sich dadurch selbst.

Darauf läßt Tsanda Kommári durch eine Dienerin dem ungetreuen Brahmanen das verborgene Geld entlocken und schließlich gelangen alle vier wieder zu ihrem Eigentum. Tsanda Kommári wird wegen ihrer Klugheit zur Gattin des Königs erhoben.

Eine Variante zu dieser birmanischen Version findet sich nach Clouston (a. a. O. pag. 305 Anm.) in "Good Words" March 1886. pag. 180—182, erzählt von Lady Verney nach dem Berichte eines jungen Birmanen, welcher zu seiner Ausbildung nach England gekommen war. Sie ist bedeutend kürzer und weicht in folgenden Punkten ab: 1. Die Eltern geben die Erlaubnis zur Erfüllung des Versprechens vor der Hochzeit. — 2. Der junge Brahmane hat das Geld im Walde verborgen. — 3. Der Dieb wird bestraft und das kluge Mädchen zum Richter gemacht. —

Wie aus der Inhaltsangabe hervorgeht, ist unsere Erzählung in der birmanischen Version mit einer anderen verwoben zu dem Zwecke, unter vier Verdächtigen den Dieb zu erkennen. Die Rahmengeschichte ist dieselbe Erzählung, welche sich findet in der Sukasaptati (Textus ornatior, aus d. Sanskrit übers. v. Rich. Schmidt. Stuttgart 1899. pag. 138—139. — Von demselben: Die Marāthi-Übersetzung der Sukasaptati in: Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes. Bd. X. pag. 132).

Die Abfassungszeit der Sukasaptati ist ebensowenig bekannt wie der Name und die Person des Autors. Die birmanische Rahmengeschichte erweist sich jedoch durch ihre Erweiterungen als eine spätere Darstellung. Sie schließt sich am nächsten an den Textus ornatior der Sukasaptati an, welcher selbst als sekundär zu betrachten ist (cf. Das persische Papageienbuch Tuti-Nameh . . . Deutsche Übersetzung von C. J. L. Iken. Neudruck mit Einleitung v. R. Schmidt. 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1905. pag. VII), weicht aber in folgenden Punkten ab:

1. Die Brahmanen wenden sich nicht unmittelbar an den König, sondern zuvor an den Dorfrichter, Bezirksvorsteher und obersten Hofbeamten, um den gestohlenen Teil des Geldes wieder zu erlangen (Sukasaptati: der ganze Schatz, vier Perlen, wurde gestohlen). — 2. Die Tochter des Hofbeamten begibt sich nicht selbst zu den Brahmanen, um ihnen das Geld zu entlocken, sondern schickt eine Dienerin. — 3. Der Schluß ist bedeutend ausführlicher.

Näher auf die Rahmenerzählung einzugehen, liegt außerhalb des Bereiches der vorliegenden Arbeit. Ein Vergleich der birmanischen Version unserer Geschichte mit den Sanskritfassungen zeigt eine nähere Verwandtschaft mit Jambhaladatta:

1. Die Hauptpersonen: Liebhaber-Prinz, Mädchen, Gatte, Räuber, Dämon kehren wieder. — 2. Der Jüngling fordert selbst das Versprechen (Jambh.: . . . le strappa la promessa). — 3. Der Charakter des Mädchens ist gleichmäßig aufgefaßt: nicht durch Gewalt, sondern durch einen geringfügigen äußeren Anlaß wird es zum Versprechen bestimmt. — 4. Der Gatte gibt seine Erlaubnis mit Rücksicht auf das Versprechen. — 5. Der Dieb begehrt die Schmucksachen, läßt aber das Mädchen frei unter der Bedingung, daß es zu ihm zurückkehre. 6. Der Dämon fordert das Mädchen selbst. 7. Das Urteil über den Gatten fällt der dritte Brahmane. In allen Sanskritfassungen, außer bei Jambhaladatta, steht das Urteil über den Gatten an erster Stelle in der Reihenfolge: Gatte, Liebhaber, Räuber.

Mit Çivadâsa deckt sich die birmanische Version insofern, als das Mädchen den Geliebten in seiner Wohnung aufsucht und sich erst zu erkennen geben muß.

Andererseits besitzt die birmanische Version Züge, welche ihr allein eigen sind: 1. Mädchen und Liebhaber lernen sich in der Schule kennen. — 2. Das Mädchen erhält eine Gegenleistung für das Versprechen. — 3. Zwischen dem Versprechen und der Hochzeit liegt ein weiter Zeitraum. — 4. Nicht Wetteifer an Edelmut, sondern Bewunderung der Treue des Mädchens bestimmt die Handlungsweise der übrigen Personen (abgesehen vom Gatten). — 5. Das Mädchen wird vom Liebhaber reich beschenkt, wohl als Folge davon, daß er als König auftritt; sein Beispiel befolgt dann auch der Geist. — 6. Die Frage, wer der Preiswürdigste sei, wird dem Zwecke der Erzählung entsprechend nur erörtert, nicht entschieden.

Die angegebenen Merkmale lassen die vermutliche Herkunft der birmanischen Version erschließen: sie stellt wohl nicht die ursprüngliche oder eine dem Original näherstehende Form dar als die Sanskritfassungen; denn in diesem Falle müßten letztere wenigstens Spuren zeigen von Zügen, welche der birmanischen Version allein eigen sind. Da aber dies nicht zutrifft, müssen diese Eigentümlichkeiten als spätere Beifügungen betrachtet werden. Die vorliegende birmanische Version ist demnach jünger als die Sanskritfassungen; da nun bekannt ist, daß sie aus dem Pali übersetzt wurde, andererseits aber auch Übereinstimmungen mit Jambhaladatta und Çivadâsa unverkennbar sind, so ist anzunehmen, daß die birmanische Version durch das Bindeglied der Pali-Fassung auf dieselbe gemeinsame Quelle zurückgeht, aus welcher auch die Versionen von Jambhaladatta und Çivadâsa stammen. Immerhin bleibt noch zweifelhaft, ob die birmanische Version unmittelbar aus der Jaina-Redaktion floß. Sie kann sehr wohl auch dem gemeinsamen indischen Legendenschatz entnommen und selbständig weiter gebildet worden sein. Letztere Ansicht vertritt auch Clouston (a. a. O. pag. 297), wenn er sagt: „In vielen Fällen, in welchen die gleichen Geschichten in den

Schriften der Brahmanen, der Buddhisten und der Jaina-Sekte sich finden, folgt nicht, daß eine Sekte von der anderen abschrieb, sondern es ist sehr wahrscheinlich, daß sie von gemeinschaftlichen Quellen ausgingen und mehr oder weniger modifiziert wurden, um sie den betreffenden Lehren der einzelnen Sekten anzupassen."

III. Persisch-türkischer Erzählungskreis.

a) Version des Marzbān-Nameh.

Die älteste persische Version unserer Erzählung würde sich vermutlich finden in der persischen Übersetzung der Bṛhatkathā, von welcher Fél. Lacôte in seinem Essai sur Gunadhya et la Bṛhatkathā pag. 197 sagt: «Il a existé un abrégé persan de la Bṛhatkatha, qui pourrait bien avoir été un abrégé du Kathāsaritsāgara; car ce sont des Cachemiriens qui l'ont signalé, sans dire sur quel original il avait été fait». Diese Übersetzung ist jedoch verloren gegangen. Von zwei anderen persischen Übertragungen ist bis jetzt noch nicht bekannt gegeben worden, ob sie unsere Erzählung ebenfalls enthalten; die eine davon ist eine verkürzte Übersetzung in Prosa vom Kathāsaritsagara und nur als Fragment erhalten, die andere stellt eine Erzählungssammlung dar, welche aus verschiedenen Quellen floß (cf. Fél Lacôte a. a. O. pag. 198).

Die älteste erhaltene persische Version unserer Erzählung finden wir im Marzban-nameh von Muhammed Gazi al-Malatjawî, welcher sein Werk vielleicht auf Anregung des Seljukenfürsten Mu'izz ed-dīn Kaisaršah verfaßte und nach seinen eigenen Angaben am 1. Muḥarram 598 (1. Oktober 1201) vollendete. (cf. M. Th. Houtsma in: Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. LII. pag. 361 u. 374). Das Marzbān-nameh ist eine Nachahmung der bekannten Fabelsammlung Kalila und Dimna und beruht auf dem gleichnamigen älteren Werke von Marzbān b. Rustam b. Sarwin, welcher ungefähr um 300 der Higra anzusetzen ist (cf. Th. Houtsma a. a. O. pag. 359 u. 373). Unsere Erzählung steht bei Muhammed Gazi im

Kapitel VIII und ihr Inhalt lautet nach Th. Houtsma (a. a. O. pag. 387), wie folgt:

(Nr. 65) Die worthaltende Frau.

Eine keusche Frau gerät unglücklicherweise in die Macht von Schurken, welche sie zu schänden beabsichtigen. Die Frau scheut sich, ihre eheliche Treue zu brechen und bittet um Aufschub, damit sie sich vorher von ihrem Gatten verstoßen lasse. Jene sind damit einverstanden, und die Frau eilt zu ihrem Gatten zurück und läßt sich von ihm verstoßen. Als sie darauf wieder bei den Schurken eintrifft, sind sie so erstaunt, daß sie wirklich ihr Wort gehalten hat, daß sie sie ungeschändet zu ihrem Gatten zurückbringen.

Soweit sich nach dieser Inhaltsangabe urteilen läßt, ist die Version des Marzbān-nameh am nächsten verwandt mit Somadevas Fassung, obwohl sie arg verstümmelt und umgearbeitet erscheint: 1. Liebhaber und Räuber der Version Somadevas sind hier verschmolzen und ersetzt durch mehrere Schurken. — 2. Die Frau bittet um Aufschub wie bei Somadeva das Mädchen bei der Erklärung des Liebhabers. — 3. Die Frau läßt sich vom Gatten verstoßen (bei Somadeva bittet sie nur um Erlaubnis das Versprechen zu erfüllen). — 4. Die Schurken lassen sie unberührt wegen ihrer Treue und geleiten sie nach Hause (bei Somadeva wird ebenfalls die Treue des Mädchens bewundert; der Räuber begleitet es nach Hause). —

Trotzdem auf Grund dieser Übereinstimmungen ein Zusammenhang mit Somadeva unzweifelhaft vorliegt, sind die Abänderungen so groß, daß schwerlich eine unmittelbare Ableitung angenommen werden kann. Sollte hier vielleicht eine Spur vorhanden sein von dem verloren gegangenen persischen Auszug aus der Bṛhatkathā?

Neben Muhammed Gazîs Werk gibt es noch ein anderes persisches Marzbān-nameh, verfaßt von einem gewissen Sád aus Warāwin (Anf. d. 7. Jahrh. d. Higra); aus diesem floß wiederum die arabische Bearbeitung von ibn-'Arabšah, ver-

faßt im Jahre 852 der Higra; unsere Erzählung ist jedoch in keinem dieser Werke enthalten (cf. Th. Houtsma a. a. O. pag. 359 u. 387).

b) Version des persischen Tuti-Nameh und Ableitungen.

Unsere Erzählung kommt auch vor in der berühmten persischen Geschichtensammlung mit dem Titel: Tuti Nameh-Papageienbuch, verfaßt von Zijâi-ed-dîn Nachschabî i. J. d. H. 730 = 1300 n. Chr. (cf. W. Pertsch: Über Nachschabîs Papageienbuch; in Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. XXI. pag. 506. — C. J. L. Iken: Das persische Papageienbuch . . . deutsche Übersetzung . . . Neudruck . . . 2. Aufl. Berlin-Leipzig 1905. pag. VIII). Wie sich aus der Einleitung zu Nachschabîs Werk ergibt, war zu seiner Zeit ein anderes persisches Papageienbuch vorhanden, welches von einem unbekannten Verfasser aus der indischen Sukasaptati übersetzt worden war unter Mitbenützung anderer indischer Erzählungssammlungen. Dieses altpersische Tuti-Nameh ist verloren gegangen. Schon im 14. Jahrhundert war es wegen seiner Weitschweifigkeit durch die kürzere und geschmackvollere Bearbeitung Nachschabîs verdrängt worden. In diesem Werke erzählt ein Papagei während der Abwesenheit seines Herrn jede Nacht eine Geschichte, um dessen Frau zu verhindern, die eheliche Treue zu brechen. Nach Clouston (a. a. O.) lautet der Inhalt der 12. Erzählung, wie folgt:

Ein armer Straßenkehrer findet unter einem Kehrichthaufen einen wertvollen Edelstein und macht sich damit auf den Weg, um dem Raja Bhoja ein Geschenk damit zu machen in der Hoffnung auf eine angemessene Belohnung. Unterwegs gesellen sich zu ihm vier Männer und stehlen seinen kostbaren Schatz, während er bei der Mittagsrast unter einem Baume schläft. Ohne etwas zu sagen setzt der Bestohlene mit den übrigen die Reise fort. Bei der Ankunft in der Hauptstadt erzählt er seine Angelegenheit sogleich dem Raja. Die vier Reisegefährten werden verhört, leugnen jedoch; der Raja kann daher den Fall nicht entscheiden. Nun unter-

nimmt seine kluge Tochter die Aufgabe, den Dieb herauszufinden. Sie behandelt die Fremden äußerst zuvorkommend und erzählt ihnen schließlich folgende Geschichte:

Ein reicher Kaufmann in Mázandarán hatte eine sehr schöne Tochter. An einem Sommertage ging diese mit ihren Sklavinnen in den Garten und verlangte dort vom Gärtner eine Rose. Der Gärtner erfüllt ihren Wunsch, fordert jedoch als Entgelt, die Kaufmannstochter müsse in ihrer Hochzeitsnacht mit ihm in diesem Garten zusammentreffen. Sie verspricht es feierlich und entfernt sich. Nach einiger Zeit wird sie verheiratet und erzählt am Abend des Hochzeitstages ihrem Gatten von ihrem Versprechen dem Gärtner gegenüber. Der Gatte erlaubt ihr, das Versprechen zu erfüllen und sie begibt sich in ihrem Hochzeitsschmuck in den Garten. Unterwegs wird sie erst von einem Wolfe, dann von einem Räuber angehalten, darf jedoch ungehindert weiterziehen nach Erzählung ihrer Geschichte und ohne sich zur Rückkehr zu verpflichten. Der Gärtner erwartet sie ungeduldig, läßt sie aber unberührt, als er die edelmütige Handlungsweise des Gatten, des Wolfes und des Räubers erfährt und begleitet sie sogar erfurchtsvoll nach Hause, wo sie ihr Gatte freudig aufnimmt.

Zum Schlusse fragt die Tochter des Raja, welcher der Edelste gewesen sei, und die vier Reisenden erklären der Reihe nach den Gemahl, Wolf, Räuber und Liebhaber für einfältig. Die Prinzessin schließt daraus, daß sie den Edelstein wirklich gestohlen haben. — Der Raja läßt sie züchtigen, bis sie den Diebstahl gestehen und dann hängen; der arme Mann wird beschenkt.

Zusatz: W. Pertsch (Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. XXI. pag. 524) führt als Merkmale der Version Nachschabis noch an: (Nr. 4) die Prinzessin gibt ihrem Vater gegenüber an, sie wolle das Kleinod von den Dieben durch Diagramme und Talismane herausbringen. — (Nr. 7) Am Hochzeitsabend geht die Kaufmannstochter nicht allein, sondern von Mädchen begleitet in den Garten. Aus Cloustons Über-

setzung (a. a. O. pag. 310) sind diese Punkte nicht ersichtlich; Pertsch lag vermutlich ein etwas verschiedener Text vor.

Von Cloustons Übersetzung weicht auch die französische Übertragung von einem Unbekannten (cf. Handschr. d. Münchener Hof- u. Staatsbibliothek: Tuti-Nameh cod. pers. Nr. 174 bis 176 Bd. I. Bl. 147—156; fol.) in folgendem ab: 1. Ein Töpfer findet mehrere Edelsteine, darunter einen besonders wertvollen. — 2. Raja Bhoja (Béhoudjé) ist ersetzt durch Raja Dekenoudjé. — 3. Der Tag, an welchem die Kaufmannstochter zum erstenmal mit dem Liebhaber zusammentrifft, wird nicht als „Sommertag" hervorgehoben. — 4. Der Liebhaber ist der Sohn des Gärtners. — 5. Die Hochzeit findet statt lange nach dem Versprechen. — 6. Der Liebhaber erklärt, seine Gesinnung sei nicht zu beurteilen nach dem ersten Zusammentreffen; er habe Abneigung gegen schlechte Taten; als Gärtner bestehe sein Handwerk im Erhalten nicht im Zerstören. Nach einer kurzen Erörterung der Folgen guten und schlechten Handelns entläßt er die Kaufmannstochter mit der Mahnung, in Zukunft nie etwas zu tun ohne den Auftrag ihres Gatten; er begleitet sie nicht nach Hause. — 7. Die Tochter des Raja fragt am Schlusse nicht um eine Entscheidung, sondern nur, „wer Lob oder Tadel verdiene". — 8. Der erste Reisende lobt den Wolf, der zweite hält den Wolf, der dritte den Räuber für einfältig; der vierte preist den Liebhaber. — 9. Nur ein Reisender, welcher den Räuber tadelte, wird als Dieb erkannt, aber begnadigt.

Die Rahmengeschichte, mit welcher unsere Erzählung im persischen Tuti-Nameh verbunden auftritt, geht zurück auf die Sukasaptati (cf. pag. 36), weicht jedoch in folgenden Punkten ab: 1. Der gestohlene Gegenstand, ein Edelstein (Sukasaptati: vier Perlen), gehört einem den vier übrigen Personen unbekannten Straßenkehrer; letzterer will dem Raja Bhoja damit ein Geschenk machen. — 2. Der Straßenkehrer wird von den vier Reisegefährten gemeinsam betrogen (Sukasaptati: einer betrügt seine drei Genossen). — 3. Der Raja über-

trägt die Entdeckung der Diebe seiner Tochter (Sukasaptati: dem Minister, und dieser überläßt die Ausführung seiner Tochter). — 4. Die Diebe werden durch Züchtigung zum Geständnis gebracht und mit dem Tode bestraft (Sukasaptati: cf. pag. 36). —

Die eingekleidete Erzählung steht in naher Verbindung mit Somadeva und Jambhaladatta, während sie von Çivadāsa in manchen Punkten sich entfernt.

a) Übereinstimmungen mit Somadeva.

1. Der Beginn der Erzählung, die Eigennamen abgerechnet, lautet wie ein Auszug aus Somadeva:

Somadeva:	Nachschabî:
. . . in it (Anangapura) there lived a rich merchant . . . his . . . child was a pearl of maidens . . . One day . . . she was playing with her companions in her own garden.	In Mázandarán lebte einst ein reicher Kaufmann, welcher eine sehr schöne Tochter hatte. An einem Sommertage (cf. pag. 43 Nr. 3) ging diese in den Garten, begleitet von ihren Sklavinnen.

2. Die Hochzeit wird gefeiert einige Zeit nach dem Versprechen (unbestimmte Zeitangabe); am Abend erzählt die junge Frau dem staunenden Gatten von ihrer Vereinbarung mit dem Liebhaber. — 3. Sie wird vom Liebhaber wegen des Edelmutes der übrigen freigelassen (Somodeva hebt mehr die Treue des Mädchens hervor). — 4. Der Liebhaber begleitet sie nach Hause (Somadeva: der Räuber). — 5. Der Gatte nimmt seine junge Frau mit Freude auf.

b) Übereinstimmung mit Jambhaladatta:

1. Zu den Hauptpersonen: Gatte, Mädchen, Liebhaber und Räuber, welche schon bei Somadeva erscheinen, ist aus Jambhaladatta der Dämon entlehnt, jedoch umgestaltet in einen Wolf. — 2. Das Versprechen wird schon beim ersten Zusammentreffen gegeben; der Liebhaber fordert es selbst, jedoch nicht mit Gewaltandrohung. — 3. Die Erlaubnis, den

Liebhaber zu besuchen, erteilt der Gatte wegen des Versprechens seiner Frau. — 4. Letztere wird von einem Wolfe und einem Räuber angehalten (Jambhaladatta: in umgekehrter Folge vom Räuber, dann vom Dämon). — 5. Die Zusammenkunft erfolgt im Garten, wo das Versprechen gegeben wurde.

Als Abweichungen der Version des persischen Tuti-Nameh von den vermutlichen Quellen sind zu bemerken:

1. Der Liebhaber ist ein Gärtner, offenbar um das Zusammentreffen mit dem Mädchen im Garten zu begründen; der Freund des Liebhabers, bei Somadeva zugleich der Bruder des Mädchens, fehlt. — 2. Das Mädchen wendet sich selbst an den Liebhaber und gibt das bekannte Versprechen für die gewünschte Rose. — 3. Von der Verlobung, welche in den Sanskritfassungen dem Versprechen vorhergeht, wird nichts erwähnt. — 4. Das Mädchen gelobt weder dem Wolfe noch dem Räuber, zurückzukehren; beide lassen es aus Mitleid unbelästigt. — 5. Die Frage, wer der Edelste sei, wird nicht entschieden; die Antworten erfolgen in abweichender Reihenfolge: Gatte, Wolf, Räuber, Liebhaber.

Die angeführten Verschiedenheiten haben den Kern der Sanskriterzählung nicht verändert; die Übereinstimmungen mit Somadeva und Jambhaladatta lassen keinen Zweifel über Nachschabîs Abhängigkeit von diesen indischen Quellen. Andererseits bekennt Nachschabî selbst in der Einleitung zu seinem Werke, er habe ein weitschweifiges, persisches Buch als Vorlage benützt (cf. Touti-Nameh . . . Deutsche Übersetzung v. C. J. L. Iken; Stuttgart 1822: pag. 195). Unsere Erzählung ist folglich aus Indien nicht direkt zu Nachschabî gelangt, sondern durch Vermittlung des älteren persischen Werkes. Da letzteres verloren ging, läßt sich nicht ermessen, in welchem Umfange die Abänderungen in unserer Erzählung Nachschabî oder seinem Vorgänger zugeteilt werden müssen.

Wenn wir nun nochmals auf die birmanische Version zurückblicken, so muß auffallen, daß diese wie die eben behandelte persische Version mit der gleichen Rahmenerzählung verknüpft ist, trotzdem beide voneinander unabhängig sind.

Die gleiche Tatsache wird uns später bei der hebräischen Version begegnen, welche außerdem beträchtlich älter ist (10. Jahrh.). Darf man nun daraus vielleicht schließen, unsere Erzählung war ursprünglich schon mit diesem Rahmen verbunden und wurde davon losgelöst, als sie unter die fünfundzwanzig Erzählungen des Dämon aufgenommen wurde? Diese Annahme könnte man damit begründen, daß die Schlußfolgerung der Vetâla-Erzählung (Jambhaladattas Version ausgenommen), den Räuber als den Edelsten zu betrachten, vielleicht sonderbar erschien, trotz der Begründung des Königs, wenn nicht ein bestimmter Zweck damit verfolgt wurde. Allein dieser Grund läßt sich ebensogut als Gegenbeweis gebrauchen: wenn nämlich die Erzählung an sich sonderbar erschien, konnte der Rahmen auch nachträglich hinzugefügt werden. Gegen eine Ableitung aus den Sanskritversionen spricht auch die hebräische Fassung nicht trotz ihres hohen Alters. Wir haben gesehen, daß Somadeva und Jambhaladatta, welche hauptsächlich für die späteren Ableitungen (abgesehen von den Übersetzungen in indische Dialekte) in Betracht kommen, selbst aus einer gemeinsamen Quelle stammen (cf. pag. 22), welche frühestens dem VII. Jahrhundert und spätestens dem X. Jahrhundert angehört. Die Ableitungen, welche wir bisher auf Somadeva und Jambhaladatta zurückgeführt haben, können daher sehr wohl aus der diesen beiden gemeinsamen Quelle geflossen sein; da letztere verloren ist, dienen uns die Übereinstimmungen mit Somadeva uud Jambhaladatta dazu, diese Zugehörigkeit zur gemeinsamen Quelle zu erkennen.

Die birmanische Version weist noch eine andere Eigentümlichkeit gemeinsam auf mit der Fassung des persischen Tuti-Nameh: Die Gegenleistung des Liebhabers für das Versprechen des Mädchens. Hierin dürfen wir jedoch sicher eine spätere Einfügung sehen; denn weder die Sanskritfassungen noch die hebräische Version zeigen hiefür eine Entsprechung oder auch nur eine Spur, welche darauf schließen ließe.

Ableitungen aus dem persischen Tuti-Nameh.

1. Version des türkischen Tuti-Nameh.

Unmittelbar aus Nachschabîs Papageienbuch gelangte unsere Erzählung etwa hundert Jahre später in die türkische Bearbeitung des gleichnamigen Werkes, verfaßt von Çary 'Abdullah Efendi für den Sultan Bajazid, wahrscheinlich den zweiten dieses Namens (cf. Tuti-Nameh übers. v. G. Rosen I. Teil. pag. X. — Bianchi gibt den Namen des türkischen Verfassers in: Journ. Asiat. IV. série, tome II. pag. 48 Nr. 138; auch erwähnt von Pertsch in: Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. XXI. pag. 507—508). Die Version unserer Erzählung im türkischen Tuti-Nameh schließt sich der persischen Quelle enge, stellenweise fast wörtlich an. Da folglich über das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis kein Zweifel bestehen kann, mag es genügen, um Wiederholungen zu vermeiden, die Abweichungen der türkischen Version von der Vorlage anzugeben auf Grund der Übersetzungen von Clouston a. a. O. pag. 310 und von Rosen op. cit. pag. 243 (I. Teil):

1. Der Edelstein wird von einem pflügenden Landmann gefunden. — 2. Der Finder will auf den Rat seiner Freunde hin dem Sultan von Rûm seinen Edelstein zum Geschenk machen. — 3. Unterwegs gesellen sich zu ihm drei Männer und stehlen das Kleinod bei Nacht in einem Gasthaus. — 4. Die Tochter des Sultans verlegt ihre Erzählung nach Damaskus. — 5. Die Kaufmannstochter heißt Dilefrûz (bei Nachschabî nicht mit Namen genannt). — 6. Dilefrûz wendet sich zunächst an ihre Begleiterinnen um die gewünschte Rose. — 7. Aus Unwille darüber, die Rose nicht zu erhalten, schwört sie im voraus, dem Überbringer jeden Wunsch zu gewähren. — 8. Der Gärtner hört diesen Schwur und beeilt sich, Dilefrûz die Rose zu verschaffen, ist jedoch zu zaghaft, einen Wunsch auszusprechen. — 9. Auf Drängen des Mädchens verlangt der Gärtner das bekannte Versprechen. — 10. Der Gatte fügt seiner Erlaubnis, den Liebhaber zu besuchen, den Wunsch bei, Dilefrûz möge bald wieder zurückkehren. — 11. Dilefrûz ver-

spricht dem Wolfe und dem Räuber zurückzukommen. — 12. Der Gärtner erklärt, er habe das Mädchen nur prüfen wollen. — 13. Bei der Beantwortung der Frage am Schlusse fällt das Urteil über den Gatten weg, da nur drei Fremde beibehalten sind. — 14. Die Diebe werden gekreuzigt. —

Zusatz: Die deutsche Bearbeitung von M. Wickerhauser (Die Papageimärchen, erzählt von M. W., Leipzig 1858) war mir nicht zugänglich; da letzterer nach Benfey (Blätter f. liter. Unterhalt. 1857, II. Bd. pag. 863) sein Original in so freier Weise behandelt, daß es an vielen Stellen kaum wieder zu erkennen ist, dürfte sein Werk für eine vergleichende Untersuchung bedeutungslos sein.

Auffallen muß in der Version des türkischen Tuti-Nameh, daß Dilefrûz zwar verspricht, zum Wolfe und zum Räuber zurückzukehren, sich aber hernach vom Gärtner nach Hause begleiten läßt. Nachschabî erwähnt von diesem Versprechen nichts; das türkische Tuti-Nameh muß es folglich einer anderen Quelle entnommen haben (cf. pag. 51).

V. Betteis Ansicht erscheint sonderbar, wenn er bei einem kurzen Vergleich der türkischen Version mit Çivadâsas Erzählung bemerkt: «La redazione turca del Tuti-Nameh (ed. Rosen I, 248) è molto vicina alla lezione sanscrita come lo prova la notizia della notte interposta tra l'innamoramento ed il patto, ed il compimento dei diritti matrimoniali al ritorno della sposa della sua strana gita . . . Manca la domanda sulla virtù dei quattro personaggi» (cf. Studi di Filologia Indo-Iranica vol. III. App. pag. 146). Aus Rosens Übersetzung geht klar hervor, daß die Liebeserklärung und das Versprechen am gleichen Tage erfolgen. Die Hochzeit findet statt „bald darauf". Eine Entsprechung für «il compimento dei diritti matrimoniali al ritorno della sposa» läßt sich allerdings erkennen im freudigen Empfange der Gattin seitens ihres Mannes. Mit der letzten Bemerkung irrt jedoch Bettei wiederum; denn Rosens Übersetzung lautet wörtlich: „Die Schwierigkeit . . ., die sich bei dieser Erzählung meiner Seele aufdrängt, ist die: welchem der erwähnten Wesen, der viere —

der Preis des Edelsinnes und der Großmut gebühre.“ Da sich nun diese Punkte schon bei Nachschabî in derselben Weise finden (cf. pag. 41—43; pag. 44 Nr. 5; pag. 44 Nr. 2), außerdem aber die Ableitung des türkischen Tuti-Nameh aus dem Persischen von Hadji Chalfa sicher bestätigt wird (cf. Rosens Übersetzung pag. X), liegt kein Grund vor, hierfür den entfernteren Einfluß Indiens anzunehmen.

Zusatz: Aus Nachschabîs Werk floß, neben der türkischen Bearbeitung, wahrscheinlich erst im 17. Jahrhundert die persische Umarbeitung von Muhammed Kâdîrî (übers. v. C. L. J. Iken, Stuttgart 1822. — Neudruck mit einer Einleitung von R. Schmidt. Berlin-Leipzig 1905. — 2. Aufl.). In dieser Sammlung ist jedoch unsere Erzählung nicht enthalten. Über weitere Bearbeitungen von Nachschabîs Papageienbuch, welche jedoch noch nicht übersetzt wurden und deshalb für die gegenwärtige Untersuchung nicht benützt werden konnten, vgl. W. Pertsch: in Zeitschr. d. deutsch morgenl. Ges. Bd. XXI. pag. 505ff.

2. Version der türkischen Übersetzung aus Dschami.

Nachschabîs Tuti-Nameh war der Hauptsache nach auch die Quelle für eine zweite türkische Version unserer Erzählung (übers. v. J. Hammer: Rosenöl II. Teil. pag. 277ff.); sie ist enthalten in Dschami ol Hikajat ve Lamiol-rivajat, der Geschichtensammler und Historienerzähler, ursprünglich persisch, von Dschemal ed-din Mohammed Alauni gesammelt für den Vezier Nisamol-mulk Schemsseddin. Dieses Werk enthält über vierzehnhundert Geschichten und wurde dreimal in das Türkische übersetzt: zuerst auf Verlangen des Sultans Murad II. von Achmed Ben Mohammed, bekannt unter dem Namen Arabschah (gest. i. J. d. H. 804); dann von dem türkischen Dichter Redschati (gest. i. J. d. H. 914) für den Prinzen Sultan Mohammeds; endlich von Salch Ben Dschelal (gest. i. J. d. H. 983) auf Sultan Bajazids Befehl. Welchem der drei türkischen Übersetzer der Text angehört, aus dem J. Hammer unsere Erzählung übertragen hat, ist nicht bekannt. (cf. J. Hammer: Rosenöl, pag. XIII).

Die Annahme, die Version aus Dschami sei von Nachschabîs Papageienbuch abgeleitet, stützt sich auf folgende Übereinstimmungen: 1. Ein kostbarer Edelstein wird einem Könige überbracht. — 2. Zum Überbringer gesellen sich unterwegs vier Reisende. — 3. Der Edelstein wird von einem von ihnen gestohlen (cf. pag. 43 Nr. 9), weshalb die vier Reisenden bei der Ankunft in der Residenzstadt zur Anzeige gebracht und richterlich verhört werden. — 4. Da der Dieb nicht entdeckt werden kann, läßt ein kluges Mädchen aus des Königs Palast die vier Verdächtigen zu sich kommen, behandelt sie sehr freundlich und erzählt ihnen die Geschichte von den vier Edelmütigen. — 5. Ein junger Gärtner (cf. pag. 43 Nr. 4) überreicht dem Mädchen, das er liebt, eine Rose, als es zu ihm in den Garten kommt, und verlangt dafür das bekannte Versprechen; das Mädchen willigt ein. — 6. Der Gatte gibt seine Erlaubnis zum Besuche des Liebhabers mit Rücksicht auf das gegebene Versprechen. — 7. Auf dem Wege zum Liebhaber wird das Mädchen von einem Löwen (Nachschabî: von einem Wolfe) und einem Räuber angehalten, darf aber ungehindert weiter gehen nach Erzählung seiner Geschichte; der Löwe verpflichtet es nicht zur Rückkehr. — 8. Die Zusammenkunft erfolgt im gleichen Garten, wo das Versprechen gegeben wurde. — 9. Der Gärtner bittet um Verzeihung und läßt das Mädchen unberührt aus Pflichtgefühl (cf. pag. 43 Nr. 6), auch begleitet er es nicht nach Hause (cf. ibid.).

Während in den angegebenen Punkten unsere Erzählung sich genau mit der Version des persischen Tuti-Nameh deckt, manchmal freilich mit der von Cloustons Übersetzung etwas verschiedenen Fassung, weicht sie andererseits auch etwas ab, doch nicht erheblich, so daß selbst in diesen Abänderungen noch deutlich Nachschabî als Quelle erkennbar ist: 1. Die vier Reisenden werden beim Verhör gefoltert (Nachschabî cod. pers. 174 Bl. 149: durch Drohungen und Vorwürfe wird ein Geständnis zu erpressen versucht. — 2. Das kluge Mädchen gehört zum Harem des Königs (Nachschabî: Tochter des Raja selbst). — 3. Die junge Frau erzählt ihrem Gatten die Ver-

einbarung mit dem Gärtner „wenige Monate nach der Hochzeit"; cf. Nachschabî cod. pers. 174 Bl. 151: «Longtemps après cette aventure, la demoiselle ayant été demandée en mariage, ... dit à son mari le premier soir de ses nôces» . .; der Zeitraum ist also beibehalten, jedoch an der unrichtigen Stelle eingefügt: nach der Hochzeit statt nach dem Versprechen. Dadurch soll vermutlich das Benehmen des Gärtners beim Rendez-vous erklärt werden: er ist erstaunt über die Ankunft des Mädchens und hat auf das Versprechen schon vergessen. Hierin liegt eine auffallende Ähnlichkeit mit Çivadasa (cf. pag. 13), doch ist nicht an eine Abhängigkeit von ihm zu denken, da in der Sammlung Dschami das Mädchen mit dem Liebhaber im Garten zusammenkommt, nicht in seinem Hause. Wegen der Vergeßlichkeit des Gärtners ist außerdem vorauszusetzen, der Besuch bei ihm finde am Tage statt, wodurch die Wahrscheinlichkeit der Begegnung mit dem Löwen und dem Räuber beeinträchtigt wird. — 4. Der Wolf ist ersetzt durch den Löwen.

Einige Einzelheiten, für welche das persische Tuti-Nameh keine Entsprechung oder Veranlassung bietet, sind als Entlehnungen aus anderen Quellen anzusehen, soweit sich solche nachweisen lassen, oder als eigenmächtige Abänderungen durch den Redaktor unserer Version:

Das doppelte Versprechen des Mädchens auf dem Wege zum Liebhaber hat Nachschabî ganz ausgelassen; die Version in Dschami folgt ihm darin nur teilweise (cf. pag. 50 Nr. 7). Das Versprechen des Mädchens dem Räuber gegenüber muß daher aus anderer Quelle stammen. Nachschabîs Version, wissen wir, geht durch Vermittlung einer älteren persischen Fassung zurück auf Somadeva und Jambhaladatta, bezw. deren gemeinsame Quelle. Diese ältere Fassung gab wohl die Sanskriterzählung getreuer wieder und hat deshalb auch das Versprechen dem Räuber und dem Dämon gegenüber, wie Jambhaladatta es zeigt, bewahrt. Aus der älteren persischen Version konnte es dann leicht in die Fassung der Dschami-Sammlung gelangen, da letztere ohnehin ursprünglich persisch war, und

von hier wurde es hinübergenommen in das türkische Tuti-Nameh (cf. pag. 48). Ein unmittelbarer Einfluß der älteren persischen Version auf das türkische Papageienbuch ist wenig glaubhaft, da erstere schon zu Nachschabîs Zeit veraltet und durch dessen Werk dann völlig verdrängt worden war. Im türkischen Tuti-Nameh konnte freilich die Entlehnung aus der Dschami-Version nicht zur Geltung kommen infolge der überwiegenden Abhängigkeit von Nachschabî (cf. pag. 48).

Beim Übergang aus dem Persischen in das Türkische stand die Dschami-Version unter dem Einflusse des türkischen Tuti-Nameh. In beiden Fassungen ist nämlich das Mädchen schon im voraus verpflichtet, dem Überbringer der Rose jeden Wunsch zu gewähren. Die Begründung hierfür ergibt sich im türkischen Papageienbuche aus der Erzählung selbst: das Mädchen verlangt die Rose von den Begleiterinnen und bindet sich aus Unwille, ihren Wunsch nicht sogleich erfüllt zu sehen, von Anfang an durch ein Versprechen. In der Dschami-Version fehlen die Begleiterinnen des Mädchens; deshalb wird die Begründung allgemein gegeben: ein Gesetz verpflichtet das Mädchen, für eine Rose jeden Wunsch zu gewähren. Damit nun diese gesetzliche Verpflichtung natürlich erscheine, tritt das Mädchen, bisher eine Kaufmannstochter, als eine Prinzessin auf.

Als eigenmächtige Abänderung durch den Redaktor bleibt somit nur mehr übrig: 1. Ein Juwelenhändler überbringt den Edelstein; er hat ihn im Ausland gekauft. — 2. Der König ist nicht genannt. — 3. Der Juwelenhändler wendet sich zunächst an den Vezier, nicht an den König. — 4. Die eingekleidete Erzählung wird nicht nach einem bestimmten Orte verlegt. — 5. Die Frage am Schlusse wird beantwortet in der Reihenfolge: Gatte, Gärtner, Löwe, Räuber. — 6. Von der Bestrafung des Diebes wird nichts erwähnt.

Zusammenfassung: Die türkische Version unserer Erzählung in der Dschami-Sammlung darf auf Grund der obigen Untersuchung als eine Ableitung aus Nachschabi gelten; daneben wurde sie beeinflußt vom älteren persischen Tuti-Nameh sowie vom türkischen Papageienbuch.

c) Geschichte von Achmed dem Schuster.

Vor der Version des persischen Tuti-Nameh führt Clouston (a. a. O. pag. 305) eine andere persische Fassung unserer Erzählung an, entnommen aus Sir John Malcolms Sketches of Persia chap. XX (Malcolms Sketches selbst waren mir nicht zugänglich). Sie bildet dort einen Teil der interessanten Geschichte von Achmed dem Schuster und wird von des Schahs eigenem Geschichtenerzähler, dem „Elchee" (ambassador), vorgetragen. Achmed erlangte durch eine Reihe glücklicher Zufälle den Ruf übernatürlichen Wissens und wurde mit der schönen und weisen Tochter des Königs vermählt. Er lebt nun glücklich mit ihr, bis ein Ereignis eintritt, das gerade den Gegenstand unserer Erzählung bildet.

Über die vermutliche Ableitung dieser Version, welche wir kurz als P_3 bezeichnen wollen, läßt Clouston nichts verlauten, doch scheint er sie für älter zu halten als diejenige des persischen Tuti-Nameh, da er sie vor dieser anbringt. Die nachstehende Untersuchung wird jedoch zeigen, daß die Version P_3 teilweise aus dem persischen Tuti-Nameh, zum überwiegendsten Teile aber erst aus dem türkischen Papageienbuche floß, wie folgende Übereinstimmungen darlegen:

1. Ein Edelstein wird einem Könige als Geschenk überbracht und während des Transportes gestohlen. — 2. Drei Personen stehen unter dem Verdacht des Diebstahls; die Zahl der Verdächtigen weist schon hin auf eine nähere Beziehung zum türkischen Tuti-Nameh. — 3. Die Entscheidung des Königs wird unmittelbar angerufen. — 4. Die Tochter des Königs übernimmt die Entdeckung des Diebstahls in der bekannten Weise, indem sie die Verdächtigen zu sich einladet, freundlich behandelt und schließlich ihnen die Geschichte von den drei Großmütigen — entsprechend der Zahl der Verdächtigen — erzählt. — 5. In der eingekleideten Erzählung treffen sich das Mädchen und der Liebhaber, ein Gärtner, im Garten. Wenn der Gärtner als alt bezeichnet wird, so ist hier wohl nicht die Einwirkung des persischen Tuti-Nameh anzunehmen,

in welchem der Gärtner charakterisiert wird: «. . . il avait la sagesse et la continence des vieillards» (cf. cod. pers. 174 Bl. 153), sondern dieser Umstand ergibt sich aus der Erzählung selbst (cf. pag. 56 Nr. 5). — 6. Das Mädchen wendet sich selbst an den Gärtner mit einem Wunsche; statt einer Rose verlangt es nur Aufklärung über die Traurigkeit des Gärtners. Die nähere Verwandtschaft mit dem persischen Tuti-Nameh ist hier nur zufällig: das Mädchen kommt nämlich ohne Begleitung in den Garten und muß sich deshalb unmittelbar an den Gärtner wenden. — 7. Die Erfüllung des Wunsches wird verzögert und dadurch wird das Mädchen gereizt und verpflichtet sich im voraus durch einen Eid zur Gewährung jeglichen Verlangens. — 8. Der Gärtner wird durch das Drängen des Mädchens veranlaßt, seinen Wunsch zu äußern und begehrt die bekannte Gunst. — 9. Das Mädchen hält das Versprechen wegen des Eides. — 10. Am Hochzeitsabend begibt sich die junge Frau zum Liebhaber und wird unterwegs von einem Diebe, dann von einem Löwen angehalten; sie verspricht beiden zurückzukehren. Die Reihenfolge ist gegenüber dem Tuti-Nameh umgekehrt und entspricht der Sanskritfassung Jambhaladattas; doch berechtigt dieser einzige Punkt wohl nicht, eine nähere Beziehung zur Sanskritversion anzunehmen. — 11. Der Gärtner wartet mit Ungeduld auf die junge Frau, ein Zug, der sich nur im persischen Tuti-Nameh findet, entlehnt aus Somadeva. — 12. Er bittet um Verzeihung und läßt sie unberührt, um nicht minder edel zu sein als Dieb und Löwe. — 13. Trotz der Einwendungen des Gärtners kehrt das Mädchen zum Löwen und zum Räuber zurück und wird von diesen ebenfalls aus Wetteifer an Edelmut nicht angetastet. Damit zeigt der Verfasser der Version P_3, daß er eine Fassung kannte, in welcher der Gärtner das Mädchen begleitet, obwohl dieses anderweitige Verpflichtungen hätte. Eben diese Version findet sich im türkischen Tuti-Nameh: Das Mädchen verspricht dort dem Wolfe und dem Räuber seine Rückkunft, läßt sich aber vom Gärtner heimgeleiten. Die Version P_3 hat offenbar diese Inkonsequenz berichtigt. —

14. Der Gatte nimmt das Mädchen bei der Rückkehr mit Freuden auf. Die gänzliche Bedeutungslosigkeit des Gatten im übrigen Verlaufe der Erzählung ist auffallend. Schon im türkischen Tuti-Nameh bleibt er am Schlusse bei der Beantwortung der Frage unberücksichtigt. In der Version P_3 wird er nur am Anfang und am Schlusse flüchtig erwähnt. Seine Einwilligung zur Erfüllung des Versprechens erholt sich die Gattin nicht. Da entsprechend der Zahl der Verdächtigen nur drei Großmütige nötig sind, konnte der Gatte um so leichter als überflüssig erscheinen. — 15. Im Urteil der drei Verdächtigen, wer der Großmütige sei, zeigt sich ein besonderer Anschluß an das persische Tuti-Nameh. Die Reihenfolge ist allerdings verändert: der Gärtner erntet Lob wegen seiner Enthaltsamkeit trotz der verführerischen Gelegenheit, der Löwe wegen Überwindung seiner natürlichen Raublust, und der Räuber (im persischen Tuti-Nameh getadelt) wegen seiner Rechtschaffenheit (cf. cod. pers. 174 Bl. 154—155). Ebenso zieht die Erzählerin die gleiche Schlußfolgerung aus dem Urteil der drei Zuhörer wie der Raja in der Version der französischen Handschrift. Da letztere jedoch unvollständig, teilweise auch durchstrichen ist, läßt sich die genaue Übereinstimmung nur erkennen für den zweiten Zuhörer: er ist ein Epikuräer (cod. pers. 174 Bl. 156: ‹un glouton›). In beiden Versionen wird der Dieb begnadigt.

Als selbständige Abänderungen in der Version P_3 bleiben demnach übrig: 1. Der Edelstein, ein Smaragd, wird vom König von Sistán an den König von Irák nach Ispahán gesandt durch drei Boten; infolgedessen fällt der besondere Überbringer, im Tuti-Nameh ein Straßenkehrer oder Töpfer bezw. ein Landmann, fort. Jeder von ihnen besitzt einen Schlüssel zum Kästchen mit dem Edelstein, daher sind sie des Diebstahls gleich verdächtig und wenden sich gemeinsam an den König. — 2. Da die Version P_3 mit der Geschichte von Achmed dem Schuster verknüpft ist, wird zunächst Achmed mit der Entdeckung des Diebes beauftragt und dieser überläßt sie wiederum seiner Frau, die zugleich des Königs Tochter

ist. — 3. Die eingekleidete Erzählung wird von der Prinzessin als ein Ereignis aus dem eigenen Leben erzählt und mit dem moralisierenden Gedanken verbunden: der eitlen Anmassung des Menschen sind gewisse Schranken gezogen. Die Eitelkeit der Prinzessin erscheint dabei als eine Folge ihrer Erziehung und soll ihre Übereilung gewissermaßen entschuldigen. — 4. Das Versprechen im Garten, die Hochzeit und die Erfüllung des Versprechens fallen zusammen auf einen Tag, daher muß die Verlobung dem Versprechen vorangehen, ein Umstand, welcher auf nähere Verwandtschaft mit den Sanskritfassungen schließen ließe, wenn er nicht durch die angegebenen Abweichungen erst herbeigeführt wäre. — 5. Der Gärtner tritt als alter Mann auf, da ihn die Prinzessin schon seit ihrer Kindheit kennt. — 6. Er versucht die Prinzessin von einem übereilten Schwur abzuhalten. Ein Grund hierfür ist nicht gegeben; vielmehr entsteht dadurch ein Widerspruch mit dem Verlangen des Gärtners. — 7. Seine Liebe ist nicht plötzlich erwacht, sondern „schon seit zwei Jahren blickt er mit dem Auge der Verwunderung auf die Prinzessin". — 8. Letztere will ihr Versprechen rückgängig machen, doch die Vorwürfe des Gärtners und ihre Eitelkeit bestimmen sie mindestens ebensosehr wie der Eid, ihr Versprechen zu halten; ihr Entschluß, sich zu töten, um ihre Schmach nicht zu überleben, entspricht dem übereilten Charakter der Prinzessin, außerdem trägt er dazu bei, sie in den Augen ihrer Zuhörer zu entschuldigen. — 9. Die moralische Tendenz der Erzählung tritt gleichsam in einer Nutzanwendung am Schlusse hervor: die Prinzessin ist von ihrer Eitelkeit geheilt. — 10. Da es sich nur um einen Dieb handelt, kann die Frage am Schlusse nur in der Reihenfolge: Gärtner, Löwe, Räuber beantwortet werden. Das Urteil über den Räuber muß zuletzt gefällt werden, sonst ist die Beantwortung der Frage für die beiden Genossen zwecklos. Da nun der Löwe, wie im Tuti-Nameh der Wolf, vom Räuber nicht getrennt wird, sondern stets in unmittelbarer Nähe von diesem auftritt, muß der Gärtner die erste Stelle einnehmen.

Zusammenfassung: Die angeführten Abweichungen lassen wohl erkennen, daß die Version P_3 ziemlich selbständig umgeformt und erweitert wurde; andererseits sind aber die Beziehungen zum türkischen Tuti-Nameh zu offenkundig, um eine Abhängigkeit davon zu leugnen, während das persische Papageienbuch von geringerem Einflusse war.

d) Version der türkischen Vierzig Veziere und Ableitungen.

In einer Fassung, welche von den bisher bekannten ziemlich abweicht, finden wir unsere Erzählung wieder in dem türkischen Werke: Die Vierzig Veziere. Diese Geschichtensammlung wurde verfaßt von Scheich-zadeh im 15. Jahrhundert nach einem älteren arabischen Werke, „Geschichte der vierzig Morgen und vierzig Abende", dessen Original sowie Verfasser und Abfassungszeit unbekannt sind. Der türkische Bearbeiter hat jedoch, wie er selbst sagt im Eingang seines Buches, die arabische Vorlage bedeutend erweitert (cf. Ad. Behrnauer: Die Vierzig Veziere pag. 4). Die genaue Entstehungszeit des türkischen Werkes ist ungewiß; während Ed. Gauttier und Ad. Keller ungefähr das Jahr 1480 dafür ansetzen, verlegt sie Behrnauer (a. a. O. pag. XIV) in die Regierungszeit Murads II. (1421—1451). (Cf Gauttier: in 1001 Nacht, übers. v. Habicht u. a. Breslau 1836. pag. XVIII. — Ad. Keller: Li Romans des Sept Sages; Tübingen 1836. pag. XIV.)

Die in den „Vierzig Vezieren" enthaltenen Erzählungen sind unter einem Rahmen zusammengefaßt ähnlich demjenigen des Buches von Sindibad und seiner europäischen Nachahmungen, allgemein bekannt als „die Geschichte der sieben weisen Meister": ein junger Prinz weist die Liebesanträge seiner Stiefmutter (in den orientalischen Versionen: einer der Frauen seines Vaters) zurück und wird darauf von ihr wegen eines versuchten Angriffes auf ihre Ehre verklagt. Der Herrscher befiehlt sofort, den Prinzen hinzurichten, spricht ihn aber abwechselnd frei und verurteilt ihn wieder entsprechend dem Rate seiner Veziere oder der Königin, welche ihm wechselweise Geschichten erzählen von schlechten Frauen und Männern.

Zuletzt wird die Unschuld des Prinzen offenbar und die untreue Königin bestraft.

In den „Sieben weisen Meistern“ findet sich unsere Erzählung nicht. Der Verfasser der „Vierzig Veziere“ hat, vermutlich wie sein Vorgänger, kaum mehr als die Rahmengeschichte davon entlehnt; die Erzählungen entstammen anderen Quellen. Unsere Geschichte soll nach Th. Benfey (Gött. Gel. Anz. 1858. pag 541) und René Basset (Mélusine II, pag. 541) dem türkischen Tuti-Nameh entnommen sein. Basset hält daneben auch Dschami als Quelle für möglich. Bevor wir dieser Frage näher treten, müssen wir den Inhalt der Version in den „Vierzig Vezieren“ kennen lernen, welcher nach der Übersetzung von Behrnauer (a. a. O. pag. 103—106) und von Gibb, mitgeteilt von Clouston (a. a. O. pag. 322), lautet wie folgt:

Ein König liegt auf dem Sterbebette und teilt seinen drei Söhnen mit, er habe an einem bestimmten Orte im Palaste ein Gefäß mit kostbaren Edelsteinen verborgen; nach seinem Tode sollen sie den Schatz unter sich teilen. Vier Tage später stirbt der König und während der Leichenfeier stiehlt der jüngste Prinz den Schatz. Als nun die Teilung vorgenommen werden soll, finden die Brüder nichts mehr vor von dem Schatze und fangen daher unter sich zu streiten an. Schließlich bringen sie die Angelegenheit vor den Kadi und dieser erzählt ihnen zunächst folgende Geschichte:

Einst liebten sich ein Jüngling und ein Mädchen; das Mädchen wurde jedoch mit einem anderen verlobt. Der Liebhaber war darüber untröstlich, und das Mädchen versprach ihm deshalb, in der Brautnacht zuerst ihn zu besuchen, bevor sie sich ihrem Gatten hingeben werde. Am Hochzeitsabend erzählte die junge Gattin ihrem Manne von dem Versprechen und erhielt die Erlaubnis, den Liebhaber zu besuchen. Unterwegs fiel sie einem Räuber in die Hände, „ähnlich wie ein Schäflein in die Gewalt eines hungrigen Wolfes gerät“. Sie erzählte dem Räuber ihre Geschichte und dieser ließ sie nicht nur unberührt, sondern begleitete sie zu ihrem Geliebten. Letzterer schickte sie ebenfalls unangetastet zurück, um nicht

minder edel zu handeln als der Gatte, und das Mädchen kehrte, abermals vom Räuber begleitet, zum Gatten zurück und wurde mit Freuden aufgenommen.

Nun fragt der Kadi, wer der Edelste gewesen sei, und der erste Prinz lobt den Gatten, der zweite den Liebhaber, der jüngste Prinz dagegen den Räuber und wird dadurch als Dieb erkannt.

Die französische Übersetzung von Galland (abgedr. im Cabinet des Fées XVI. pag. 173—187; Amsterdam-Paris 1785) ist ausführlicher als die Übertragung von Behrnauer und von Gibb, und weist folgende Varianten auf: 1. Der König ist Aqchid, Sultan von Ägypten; er läßt schon vor seinem Tode seine Leichenfeier veranstalten, welche ausführlich beschrieben wird. — 2. Der Kadi von Kahiro erzählt die Geschichte von den drei Großmütigen. — 3. In der eingekleideten Erzählung fehlt der Vergleich des Räubers mit dem Wolfe; der Räuber begleitet das Mädchen nur auf dem Wege zum Liebhaber, während letzterer es nach Hause führt.

Eine zweite französische Übersetzung von Galland (in Bibliothèque Universelle des Romans, octobre 1777, pag. 191—197) ist etwas kürzer und weicht von der Darstellung im Cabinet des Fées in folgendem ab: 1. Sultan Aqchid hat seine Schätze in unterirdischen Räumen aufbewahrt; jeder der drei Söhne erhält einen Schlüssel zur Schatzkammer. — 2. Noch zu Lebzeiten des Sultans wird ein Teil der Schätze gestohlen — 3. Der Sultan beauftragt seinen Kadi, den Dieb zu entlarven; dieser bittet um drei Tage Zeit und erzählt den Prinzen in Gegenwart des Sultans die bekannte Geschichte. - 4. Am Schlusse fragt der Sultan selbst seine Söhne, wer der Edelste gewesen sei. 5. Dem Urteil des Kadi folgend schließt Aqchid den jüngsten Sohn zur Strafe für den Diebstahl von der Erbschaft aus; bald darauf stirbt er und hinterläßt sein Reich den beiden anderen Prinzen.

Zusatz: Weitere Übersetzungen der „Vierzig Veziere“ führt V. Chauvin an: Bibliographie des Ouvrages Arabes VIII[e] partie: Syntipas. pag. 19 ff.; davon waren mir nur mehr

die Versionen bei Gauttier: Les Mille et une Nuits tome Ier pag. 134—144, und bei Habicht: 1001 Nacht Bd. I. pag. 126—136 zugänglich, welche weiter unten besprochen werden (cf. pag. 63).

Wenn wir nun Benfeys Ansicht folgend die Version unserer Erzählung in den „Vierzig Vezieren“ mit der Fassung im türkischen Tuti-Nameh vergleichen, so ergibt sich zunächst eine Reihe von Abweichungen, welche gegen diese Ableitung sprechen:

a) Die Rahmenerzählung hat mit dem türkischen Papageienbuche nur den Punkt gemein, daß unter drei Personen der Dieb herauszufinden ist. Soll nun der Rest der Rahmengeschichte als freie Umarbeitung Scheihzadehs betrachtet werden? Diese Annahme ist um so weniger begründet, als eine andere Version unbestreitbare Entsprechungen bietet: die hebräische Fassung.

1. Der Schatz (hebr. Version: das Geld) ist an einem gemeinsamen Orte aufbewahrt. — 2. Nach einer gewissen Zeit will man den Schatz teilen, aber davon ist nichts mehr vorhanden. Das speziell jüdische Verbot, am Sabbat Geld bei sich zu haben, ist in der türkischen Version durch ein anderes Verbot ersetzt: die Teilung darf erst nach der Leichenfeier vorgenommen werden; doch in beiden Fällen wird der Diebstahl in der Zwischenzeit ausgeführt. — 3. Drei Personen stehen unter dem Verdacht des Diebstahls; sie beschuldigen sich gegenseitig und wenden sich gemeinsam an einen Schiedsrichter: die Prinzen an den Kadi — die Juden an Salomon. — 4. Die Übersetzung Gallands (Biblioth. Univers. des Romans oct. 1777 pag. 192) bietet als weitere Entsprechung: der Kadi bittet um drei Tage Zeit zur Entscheidung; in ähnlicher Weise verschiebt Salomon das Urteil auf den nächsten Tag.

b) Die eingekleidete Erzählung lehnt sich zu Beginn ebenfalls an die hebräische Version an: 1. Ein Mädchen und ein Jüngling lieben sich gegenseitig und wollen sich heiraten (cf. Gallands Übersetzung: Cabinet des Fées Bd. XVI. pag. 179), das Mädchen wird mit einem anderen verlobt. — 2. Der

Jüngling veranlaßt das Mädchen durch seinen Kummer zu dem bekannten Versprechen; in der hebräischen Erzählung erfolgt das Versprechen schon vor der Verlobung, doch auch dort geht die Anregung vom Jüngling aus.

Von jetzt ab schließt sich die Version der „Vierzig Veziere“ an das türkische Tuti-Nameh an, vermutlich weil der Versuch des Mädchens, durch Geld sich loszukaufen, als ein den Juden eigentümlicher Gebrauch empfunden wurde: 1. Das Mädchen erzählt dem Gatten am Hochzeitsabend von dem gegebenen Versprechen. — 2. Der Gatte erlaubt den Besuch des Liebhabers mit Rücksicht auf das Versprechen und fügt den Wunsch bei, die junge Gattin solle noch vor Tagesanbruch zurückkehren (cf. Cabinet des Fées XVI. — Rosen I. pag. 251: „Verziehe nicht und kehre bald zurück, meiner Augen Licht“. — 3. Unterwegs begegnet sie einem Räuber, wird aber nach Erzählung ihrer Geschichte freigelassen; statt sich von ihr versprechen zu lassen, wieder zurückzukehren, begleitet sie der Räuber selbst zum Liebhaber und wieder nach Hause. In der Übersetzung von Galland zeigt sich der Einfluß des türkischen Tuti-Nameh noch deutlicher: Der Räuber begleitet das Mädchen zum Liebhaber, auf dem Rückwege tritt jedoch der Liebhaber an seine Stelle (cf. pag. 48). — 4. Der Vergleich des Räubers mit einem Wolfe deutet vielleicht ebenfalls auf das türkische Papageienbuch, wo der Wolf noch wirklich auftritt, während er in der Version der „Vierzig Veziere“ fehlt. — 5. Der Liebhaber entläßt das Mädchen unberührt, um den Edelmut des Gatten nicht mit einer schlechten Handlung zu vergelten. Im türkischen Tuti-Nameh sagt der Gärtner in ähnlichem Sinne: „Lug und Trug und alles Schlechte steht fern deinem Knechte; . . . denn es heißt: wie du richtest, so wird man dich richten“ (cf. Rosen I, pag. 255). — 6. Das Mädchen wird mit Freuden aufgenommen (cf. Gibbs Übers. bei Clouston a. a. O. pag. 324).

Abweichend vom türkischen Tuti-Nameh wird die Frage am Schlusse beantwortet in der Reihenfolge: Gatte, Liebhaber, Räuber; letzterer muß dabei am Ende stehen, da es sich nur

um einen Dieb handelt (cf. pag. 56 Nr. 10). Außerdem tritt der Gatte an die Stelle des Wolfes, da dieser in den „Vierzig Vezieren“ keine Rolle spielt.

Zusammenfassung: Die Abhängigkeit der Version unserer Erzählung in den „Vierzig Vezieren“ vom türkischen Tuti-Nameh sowie von der hebräischen Fassung darf nach den angeführten Entsprechungen als erwiesen betrachtet werden. Eine Ableitung aus Dschami, welche Basset auch für möglich hält, läßt sich jedoch nicht beweisen. Gerade diejenigen Merkmale, welche die Dschami-Version vom türkischen Tuti-Nameh trennen (die Erfüllung des Versprechens erfolgt „wenige Monate nach der Hochzeit“; der Liebhaber hat auf das Versprechen schon vergessen; das Mädchen wird nicht nach Hause begleitet) — und deshalb eine Ableitung aus Dschami in erster Linie berechtigen würden, finden sich nicht in den „Vierzig Vezieren“.

Zweifelhaft muß jedoch bleiben, ob unsere Erzählung vom türkischen Tuti-Nameh nur beeinflußt oder daraus entnommen wurde. Ersteres darf vielleicht mit Rücksicht auf die hebräische Fassung als wahrscheinlicher gelten. Wir wissen, daß Scheich-zadeh sein Werk nach einem älteren arabischen Buche verfaßte, von dem außer dem Titel „Geschichte der vierzig Morgen und vierzig Abende“ nichts bekannt ist. Dieser Titel läßt jedoch vermuten, daß die arabische Vorlage unter dem gleichen Rahmen die gleiche Anzahl von Erzählungen, manchmal sogar die gleichen Erzählungen selbst, vereinigte. Scheich-zadeh könnte daher unsere Geschichte auch der arabischen Quelle entlehnt, jedoch unter dem Einfluß des türkischen Papageienbuches umgearbeitet haben. Wie weit die arabische Vorlage maßgebend war, läßt sich nicht genau ermitteln, da sie nicht bekannt ist. Doch dürfen wir wohl die Rahmengeschichte vom Sultan Aqchid und den Anfang der eingekleideten Erzählung darauf zurückführen, welche selbst wieder zurückgeht auf die hebräische Fassung. Der Einfluß der hebräischen Literatur auf die Araber ist keineswegs ungewöhnlich, wie beispielsweise Perles in seiner Unter-

suchung: „Rabbinische Agadas in 1001 Nacht“ nachweist (cf. Monatsschr f. Gesch. und Wissenschaft des Judentums Bd. XXII. 1873 [Neue Folge Bd. V.]).

Ableitungen aus den „Vierzig Vezieren“.

1. Tausend und eine Nacht.

In „Tausend und eine Nacht“ kommt unsere Erzählung nur insofern vor, als die „Vierzig Veziere“ darin einverleibt wurden. Sie sind übrigens nur in den Übersetzungen von Gauttier: Les Mille et une Nuits . . . Paris 1882 tome I^er^ pag. 83 ff. und von Habicht: Tausend und eine Nacht . . . Breslau 1836. Bd. I. pag. 76 ff. enthalten. Gauttiers Übersetzung beruht auf einem türkischen Texte (cf. Gauttiers Vorrede bei Habicht, pag. XVIII der Einleitung) und unsere Erzählung stimmt dort (pag. 134) genau überein mit Gallands Übertragung (abgedr. in: Cabinet des Fées Bd. XVI. pag. 173 ff.). Aus Gauttiers Mille et une Nuits kam dann unsere Erzählung mit der Geschichte der „Vierzig Veziere“ in Habichts Übersetzung der „Tausend und eine Nacht“ Bd. I. pag. 126—136. (Cf. V. Chauvin: Bibliogr. des Ouvrages Arabes IV^e^ partie pag. 96 no. 248; VIII^e^ partie pag. 20 no. 58.) Clouston scheint demnach zu irren, wenn er annimmt, unsere Erzählung bei Habicht sei aus dem Arabischen übersetzt. (Cf. Publications of the Chaucer Society II. Series 1886. pag. 324.)

2. Französische Verserzählung von Merville.

Pierre François Camus, bekannter unter dem Namen Merville (1783—1853), ein französischer Dramatiker und Romanschriftsteller, wurde wohl durch Gallands Übersetzung angeregt, unsere Erzählung in Versen zu bearbeiten, jedoch mit Unterdrückung der Rahmengeschichte. Diese poetische Bearbeitung, enthalten im Mercure du XIX^e^ siècle II, 577—585: Le mari, le voleur et l'amant, war mir nicht zugänglich; ich fand lediglich Hinweise darauf bei Gauttier: Les Mille et une Nuits vol. VII. pag. 361; Habicht: Tausend und eine Nacht Bd. XIII. pag. 307; Ad. Keller: Li Romans des Sept Sages

pag. CLXXIII; V. Chauvin: Bibliogr. des Ouvrages Arabes VIII[e] partie. pag. 124.

3. Gälische Version.

Höchst überraschend ist es, unsere Geschichte in einer Fassung, welche derjenigen der „Vierzig Veziere“ am nächsten steht, wiederzufinden als volkstümliche Erzählung bei den Bewohnern des westlichen Hochlandes von Schottland. Campbell teilt sie mit in seinen Popular Tales of the West Highlands vol. II. pag. 16—19: The Inheritance; abgedruckt bei Clouston a. a. O. pag. 325, und übersetzt von Loys Brueyre: Contes populaires de la Grande Bretagne pag. 359—361; eine Inhaltsangabe von R. Köhler findet sich in: Orient und Occident Bd. II. p. 316.

Clouston vermutet, diese Erzählung sei im hohen Norden ebenfalls bekannt und deshalb wohl durch die nordischen Seefahrer nach Schottland gekommen. Allein eine nordische Version war bis jetzt nicht nachweisbar; vielmehr ist anzunehmen: die gälische Version ist eine späte Bildung, beruhend auf einer Übersetzung der „Vierzig Veziere“. Köhler bringt sie zunächst in Verbindung mit der Version in 1001 Nacht. Aber schon P. Rajna widerlegte diese Annahme mit der Begründung, daß die „Vierzig Veziere“ erst mit Gauttiers Übersetzung (1822) zum ersten Male in „Tausend und eine Nacht“ erscheinen (cf. Romania Bd. XXXI. pag. 43 Anm. 1); dagegen waren sie schon 1707 von Pétis de la Croix und Galland in das Französische übertragen (abgedruckt im Cabinet des Fées XVI) und von da in das Englische übersetzt worden (1708); Henry Weber nahm diese Übersetzung auf in seine Tales of the East, Edinburgh 1812. (Cf. V. Chauvin: Bibliogr. des Ouvrages Arabes VIII[e] partie pag. 20.)

Die englischen Übersetzungen waren mir nicht zugänglich; als Ersatz dafür wurde die französische Version von Galland (Cabinet des Fées XVI. pag. 173 ff.) benützt. Die Ableitung der gälischen Version von der Übersetzung der „Vierzig Veziere“ gründet sich auf folgende Übereinstimmungen:

1. Ein Vater (gäl. Version: ein reicher Landmann — türk. Version: der Sultan von Ägypten) ruft auf dem Sterbebette seine drei Söhne zu sich und sagt ihnen, an einem bestimmten Orte im Hause habe er eine Summe Geld für sie verborgen (türk. Version: ein Kästchen mit Edelsteinen); nach seinem Tode sollen sie den Schatz unter sich teilen. — 2. Der Vater stirbt kurz darauf; nach dem Begräbnis wollen die drei Brüder die Teilung vornehmen, aber der Schatz ist verschwunden. — 3. Die Brüder beginnen zu streiten, wobei die Verstellungskunst des Jüngsten hervorgehoben wird (gäl. Version: er zweifelt überhaupt, ob ein Vermögen vorhanden war — türk. Version: er stellt sich unschuldig, indem er harmlos fragt, ob die Edelsteine schön seien). — 4. Die Brüder legen ihre Sache gemeinsam einem Schiedsrichter vor (gäl. Version: einem alten Schulfreunde des Vaters — türk. Version: dem Kadi) und dieser erzählt ihnen die Geschichte von den drei Großmütigen. — 5. Ein Jüngling und ein Mädchen lieben sich, dürfen sich jedoch nicht heiraten; den abendländischen Verhältnissen entsprechend verloben sich beide wirklich miteinander, während in der türkischen Fassung das Mädchen dem Geliebten nur fest verspricht, ihn am Hochzeitsabend zu besuchen. Aus dem gleichen Grunde muß die Verlobung der beiden Liebenden in der gälischen Version erfolgen, bevor die Eltern ihre Tochter einem anderen Manne versprechen; in der türkischen Erzählung dagegen fällt das Versprechen des Mädchens zwischen Verlobung und Hochzeit. — 6. Das Mädchen wird mit einem anderen Manne verheiratet; am Hochzeitsabend weint die Braut und erzählt ihrem Gatten erst nach langem Zögern ihre Verpflichtung. — 7. Der Gatte erlaubt ihr sofort, den Liebhaber zu besuchen, und begleitet sie sogar auf dem Wege. Offenbar sind hier zwei Momente der türkischen Erzählung miteinander verschmolzen: der Gatte öffnet dort dem Mädchen nur die Türe nach der Straße, unterwegs wird es dann von einem Räuber angehalten und unverletzt zum Geliebten begleitet. — 8. Letzterer gibt seine Ansprüche auf das Mädchen sogleich auf, als er die edle

Handlungsweise des Gatten erfährt; die Lösung des Versprechens durch einen Priester ist durch die religiöse Überzeugung der Schotten bedingt. — 9. Auf dem Rückwege fällt die junge Gattin drei Räubern in die Hände, erzählt ihnen ihre Geschichte und fleht um Freilassung, indem sie ihnen ihr Geld anbietet; zwei der Räuber nehmen das Geld, der dritte dagegen führt die junge Frau ungefährdet nach Hause. Die türkische Erzählung ist hier insofern abgeändert, als die Begegnung mit den Räubern (türk. Version: nur ein Räuber) nach der Lösung des Versprechens verlegt ist, weshalb auch der Liebhaber als Begleiter auf dem Rückwege wegfallen muß. — 10. Das Mädchen erzählt dem Gatten die glückliche Lösung der Angelegenheit, und beide sind darüber erfreut. Dieser Schluß fehlt zwar in Gallands Übersetzung, ergibt sich aber von selbst aus der Erzählung. — 11. Die Frage, wer der Beste gewesen sei, wird genau in derselben Weise beantwortet: der älteste Bruder lobt den Gatten, der zweite den Liebhaber, der jüngste aber den Räuber und verrät sich dadurch als Dieb.

Als selbständige Beifügungen, zu welchen die türkische Erzählung keine Veranlassung gab, bleiben demnach nur: 1. Der alte Mann behält die drei Brüder zehn Tage bei sich. — 2. Der Liebhaber ist arm, das Mädchen dagegen vermöglich: dadurch wird in echt volkstümlicher Weise ein Hindernis geschaffen, welches beiden die Heirat unmöglich macht.

Die genaue Übereinstimmung der gälischen Erzählung mit der türkischen Geschichte in den „Vierzig Vezieren“, insbesondere die Beibehaltung der gleichen Rahmenerzählung, andererseits die geringen Abweichungen, welche sich fast durchweg aus der verschiedenen Anschauungsweise der schottischen Bevölkerung erklären, zwingen zu dem Schlusse: die gälische Version unserer Erzählung beruht auf der Fassung der „Vierzig Veziere“; sie muß außerdem ganz jung sein, da sie noch nicht Zeit hatte, vom Original sich stark zu entfernen, und kann folglich nur durch eine Übersetzung zu den Schotten gelangt sein. Als solche kommt nur in Betracht die Übersetzung von Pétis de la Croix und Galland vom

Jahre 1707, welche schon 1708 in das Englische übersetzt wurde unter dem Titel: Turkish Tales consisting of several Extraordinary Adventures. With the History of the Sultaness of Persia and the Viziers. From the Turkish of Chec Zade. London, Tonson 1708. in-12°). Weber nahm sie auf in seine Tales of the East (Edinburgh 1812). Eine mündliche Überlieferung wäre nur durch Vermittlung französischer Flüchtlinge zur Zeit der Revolution denkbar, aber auch in diesem Falle würde die französische Übertragung die Quelle für die gälische Erzählung bilden.

4. Neugriechische Version.

Der schottischen Erzählung insofern ähnlich, als sie gleichfalls im Volksmunde fortlebt, ist eine griechische Erzählung aus der Gegend von Smyrna: „Der Kaufmann und seine drei Söhne", mitgeteilt von Émile Legrand in Revue de l'Histoire des Religions. tome X^e^. pag. 79. — Diese Erzählung hat allerdings nur die Rahmengeschichte beibehalten, welche sich inhaltlich genau mit der Version in den „Vierzig Vezieren" deckt, so daß es genügt, die Abweichungen anzuführen:

1. Ein reicher Kaufmann baut seinen drei Söhnen drei ganz gleiche Häuser und verwahrt für sie im Keller drei ebenfalls gleiche Fäßchen voll Gold. — 2. Die drei Brüder wenden sich um Entscheidung ihres Streites an den Kadi; dieser kann jedoch den Dieb nicht entdecken und schickt sie mit einem Briefe an den Kaïmacam. — 3. Letzterer findet den Dieb heraus, indem er den drei Brüdern eine Geschichte erzählt und am Schlusse jedem eine Frage vorlegt; der jüngste Bruder verrät sich durch seine Habgier.

In diese Rahmengeschichte sind drei Erzählungen eingeschoben:

1. Die Geschichte von dem verlorenen Pferde. — 2. Die Scharfsinnsproben. Beide finden sich wieder in der kirgischen und jüdisch-deutschen Version unserer Erzählung (cf. pag. 68 und 88). — 3. Die Erzählung des Kaïmacam: der Pascha und seine treue Frau; sie erinnert an die Penelope-Sage, steht aber

mit unserer Geschichte von den drei Großmütigen nicht in Verbindung. Ebenso gehören die beiden anderen Geschichten verschiedenen Erzählungskreisen an, welche zu unserer Erzählung keine Beziehung haben.

e) Kirgisische Version.

Radloff gibt in seiner großen Sammlung: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens Bd. III. pag. 389 ff. eine Version unserer Erzählung aus dem kirgisischen Dialekte, welche nach R. Basset (Mélusine Bd. II. pag. 514) und Clouston (a. a. O. pag. 320) entweder durch die Mongolen (Vetālapancavinçati) oder durch Persien und Turkestan (Tuti-Nameh) vermittelt worden sein soll. Die Verbreitung durch die Mongolen läßt sich teilweise erschließen, obgleich in den mongolischen Erzählungssammlungen gerade unsere Geschichte fehlt, was freilich gegen ihre Vermittlung auf diesem Wege spricht (cf. pag. 34 Zusatz). Von der Version im Tuti-Nameh weicht die kirgisische Fassung zu stark ab, um davon abgeleitet werden zu können, wie folgende Inhaltsangabe ersehen läßt:

Ein reicher Mann hinterläßt bei seinem Tode seinen drei Söhnen dreihundert Rubel. Da ihr Vieh zugrunde geht, vergraben sie das Geld und arbeiten drei Jahre in frendem Dienste. Nach ihrer Rückkehr wollen sie das Geld verteilen, finden jedoch nichts mehr vor. Sie fangen deshalb an zu streiten und sich gegenseitig des Diebstahls zu beschuldigen; zuletzt gehen sie gemeinsam zum Herrscher, um den Fall entscheiden zu lassen. (Eingeschoben sind hier zwei andere Erzählungen: die Geschichte von dem verlorenen Kamel und die Scharfsinnsproben cf. pag. 67.) Der Fürst erzählt ihnen folgende Geschichte, bevor er eine Entscheidung trifft:

Zwei junge Männer gründeten einen Hausstand; der eine bekam einen Sohn, der andere eine Tochter. Beide Kinder wurden in die Schule geschickt, verliebten sich dort ineinander und wünschten sich zu heiraten. Die Eltern waren zunächst damit einverstanden. Als nun der Vater des Knaben

starb, versprach das Mädchen dem Geliebten ihre Jungfräulichkeit für den Fall, daß sie mit einem anderen Manne verheiratet würde. Nach der Rückkehr von der Schule wurde das Mädchen einem anderen Manne gegeben. Am Hochzeitsabend erzählte nun die Braut ihrem Gatten von ihrem Versprechen dem Liebhaber gegenüber und erhielt sofort seine Erlaubnis, das Versprechen zu erfüllen. Sie ritt in Männerkleidung zum Geliebten, wurde aber von diesem unberührt zurückgeschickt wegen des Edelmutes des Gatten und auch um den Verdacht zu vermeiden, sie hätten vorher schon miteinander gebuhlt. Auf dem Rückwege fiel die junge Frau vierzig Räubern in die Hände, welche sie vergewaltigen wollten. Sie erzählte ihnen ihre Geschichte und wurde auf den Rat des jüngsten Räubers, welcher den Edelsinn des Mädchens und des Gatten hervorhob, ungeschädigt entlassen, kehrte zum Gatten zurück und wurde nun seine Frau.

Nach dieser Erzählung fragt der Fürst, wer von den dreien reinen Sinn gezeigt habe. Der älteste Bruder lobt den Gatten, der zweite den Liebhaber, der jüngste dagegen die Räuber und wird dadurch als Dieb erkannt.

Wenn wir nun nach der Ableitung der kirgisischen Erzählung suchen, so ergeben sich unstreitig die meisten Übereinstimmungen beim Vergleiche mit der Version der „Vierzig Veziere“ (cf. pag. 58—59).

a) Rahmengeschichte: 1. Ein reicher Mann (türk. Version: ein König) hinterläßt seinen drei Söhnen eine Summe Geldes (türk. Version: kostbare Edelsteine). — 2. Nach einer gewissen Zeit (türk. Version: sogleich nach der Bestattung des Vaters) wollen die Brüder ihr Erbe teilen, finden aber nichts mehr vor. — 3. Sie beginnen zu streiten, beschuldigen sich gegenseitig und wenden sich gemeinsam an den Fürsten (türk. Version: an den Kadi), welcher ihnen die Geschichte von den drei Großmütigen erzählt. — 4. Die Beantwortung der Frage am Schlusse entspricht genau der türkischen Version.

b) Eingekleidete Erzählung: 1. Mädchen und Liebhaber lieben sich gegenseitig und wollen sich heiraten. — 2. Das

Mädchen verspricht die bekannte Gunst für den Fall, daß beide sich nicht heiraten dürfen (türk. Version: da beide wirklich nicht heiraten dürfen). — 3. Das Mädchen wird einem anderen Manne gegeben. — 4. Am Hochzeitsabend erzählt die Braut ihrem Manne von ihrer Verpflichtung und erhält sogleich seine Einwilligung, das Versprechen zu erfüllen. — 5. Der Liebhaber und die Räuber (türk. Version: nur ein Räuber) lassen sie unberührt wegen des Edelmutes des Gatten. — 6. Das Mädchen wird bei der Rückkunft als Frau aufgenommen.

Die angeführten Übereinstimmungen mit der türkischen Version haben die kirgisische Erzählung noch nicht erschöpft; folgende Punkte scheinen vielmehr auf eine andere Quelle zu deuten:

1. Die beiden Liebenden lernen sich in der Schule kennen; das Mädchen wird nach Ablauf der Schulzeit verheiratet: diese beiden Merkmale haben wir schon in der birmanischen Version getroffen (cf. pag. 34). — 2. Die Bemerkung des Liebhabers, der Gatte könnte vermuten, beide hätten früher schon miteinander gebuhlt, entspricht der Begründung des Königs in der indischen Version: der Gatte erlaubte den Besuch des Liebhabers, weil er wußte, das Mädchen sei in einen anderen verliebt (cf. Çivadâsa und Somadeva pag. 11—15). — 3. Die Räuber wollen das Mädchen nicht berauben, sondern vergewaltigen, ein Umstand, der besonders Somadevas Version kennzeichnet (cf. pag. 16 Nr. 4).

Die übrigen Verschiedenheiten der kirgisischen Version sind wohl als selbständige Abänderungen zu betrachten: 1. Die drei Brüder gehen in fremde Dienste und vergraben deshalb ihr Geld; die Veranlassung hierzu, der Verlust des Viehes, entspricht den nomadischen Verhältnissen der Kirgisen. — 2. Aus dem gleichen Grunde reitet das Mädchen in Männerkleidung zum Liebhaber. — 3. Die Räuber treten nur einmal auf, bei der Rückkehr des Mädchens; letzteres wird nicht nach Hause begleitet.

Zusammenfassung: Die meisten Übereinstimmungen weist die kirgisische Version auf mit der Fassung unserer Erzählung

in den „Vierzig Vezieren". Daneben finden sich Züge, welche wir nur in der Vetala-Erzählung bei Somadeva (und Çivadasa, soweit dieser mit Somadeva sich deckt) und in der birmanischen Version treffen. Die Verbindung dieser weit auseinander liegenden Quellen erklärt sich wohl auf folgende Weise: Die kirgisische Erzählung stammt ursprünglich aus Indien und geht auf die gleiche Quelle zurück wie die birmanische Version; sie wurde vermittelt durch die Mongolen, aber durch die türkische Version verdrängt. Nur einige Spuren der mongolisch-indischen Erzählung haben sich noch erhalten. Der überwiegende Einfluß der türkischen Version berechtigt daher die Angliederung der kirgisischen Fassung an den persisch-türkischen Erzählungskreis.

f) Geschichte des Prinzen Kámgár. (Bahâr Dânish.)

Nach Benfey (Gött. Gel. Anzeigen 1858; pag. 541) bildete das türkische Tuti-Nameh die Quelle für eine persische Version unserer Erzählung, enthalten im Bahâr Dânish; dieses persisch geschriebene Werk wurde verfaßt von Inayat-ullah unter der Regierung des Kaisers Schahzehan im Jahre 1061 d. H. (= 1650 n. Chr.), wie Mohammed Saleh, ein Schüler und Freund des Verfassers, im Vorwort zu diesem Roman berichtet (cf. Loiseleur Deslongchamps: Essai sur les Contes orientaux .. pag. 57; aus vol. I. pag. XXIII der engl. Übersetzung von J. Scott entnommen). Der Autor erklärt selbst, die in seinem Werke enthaltenen Erzählungen seien ihm von einem jungen Brahmanen mitgeteilt worden (cf. vol. I. pag. LVI). Diese Angabe mag eine Fiktion sein, beruht aber insofern auf Wahrheit, als Inayat-ullah aus indischen Quellen schöpfte. Die Version unserer Erzählung bestätigt diese Annahme; sie weicht von den bisher bekannten Fassungen erheblich ab, deshalb ist es nötig, sie selbst anzuführen. Sie wurde übersetzt von J. Scott: Bahar Danush or the Garden of Knowledge . . vol. III. pag. 295—298 und daraus von A. Th. Hartmann: Morgenländische Blumenlese, pag. 142—145, und lautet:

Kámgár, der Sohn eines mächtigen Sultans, hatte die Eifersucht des Veziers seines Vaters erregt, wurde von ihm aufrührerischer Absichten beschuldigt und in die Verbannung getrieben. Begleitet von seinem Freunde, dem Sohne des Veziers, einem jungen Kaufmann und einem Juwelier, reiste der Prinz nach einem fremden Lande. Unterwegs wurde der Juwelier durch Habsucht verleitet, vier kostbare Rubine zu stehlen, welche der Sohn des Veziers mitgenommen hatte, um nicht Mangel leiden zu müssen. Als dieser den Diebstahl merkte, stellte er Klage bei einem Gerichtshofe; die Richter konnten jedoch den Dieb nicht entdecken. Man empfahl dem Sohne des Veziers, sich an ein weises Fräulein (Hartmann übersetzt: Wahrsagerin) zu wenden, welche berühmt war wegen Enträtselung der schwierigsten Fälle.

Diese Dame rief zuerst den Prinzen zu sich und erzählte ihm eine Geschichte von einem Manne, welcher entdeckte, daß sein Freund in seine Frau verliebt sei, aber nicht wußte, daß sie auch den Freund liebte. Er veranlaßte sie, zum Hause des Freundes zu gehen um seine Leidenschaft zu befriedigen. Unterwegs wurde die Frau von Dieben angefallen, welche ihre Juwelen rauben wollten; als sie ihnen jedoch ihre ungewöhnliche Sendung mitteilte und versprach zurückzukehren, wenn sie nur warten wollten, bis sie den Freund besucht hätte, ließen sie die Frau ziehen. Sie gelangte zum Hause, entdeckte dem Freunde des Gatten, wer sie sei, und der Liebhaber bezwang seine Leidenschaft, entschlossen, sich an Edelmut nicht übertreffen zu lassen. Die Frau kehrte zu den Dieben zurück, welche, betroffen über die Erfüllung ihres Versprechens, statt sie zu berauben, ihr Geschenke machten und sie sicher heimgeleiteten.

Am Schlusse der Erzählung lobte der Prinz die außerordentliche Freundschaft des Gemahls, die Tugend der Frau, die Selbstbezwingung des Liebhabers und den Edelmut der Diebe. Dann erzählte die Dame dieselbe Geschichte einzeln dem Sohne des Veziers, dem Kaufmann und dem Juwelier. Der letztere rief unwillkürlich aus, die Diebe seien sehr

töricht gewesen, eine so reiche Beute entwischen zu lassen. Daraufhin beschuldigte sie ihn des Diebstahls, versprach ihm jedoch, ihn nicht bekannt zu geben, wenn er die Rubine ausliefere, was er auch tat. Der Sohn des Veziers erhielt seine Edelsteine zurück und bot sie in der Stadt zum Verkaufe aus. Ihr großer Wert erregte jedoch Verdacht gegen die Ehrlichkeit des Prinzen und seines Freundes, welche als Pilger verkleidet waren. Sie wurden vor den Sultan des Landes geführt, und hier entdeckte der Sohn des Veziers den Rang seines Herrn, worauf der Sultan ihm seine Tochter zur Frau gab und ihn zu seinem Nachfolger im Reiche bestimmte.

Wenn wir nun die Version im Bahâr Dânish mit den bisher bekannten Fassungen vergleichen, so ergibt sich zunächst, entgegen Benfeys Annahme, keine Übereinstimmung mit dem türkischen Tuti-Nameh; vielmehr erweist sich die Fassung im Bahâr Dânish als eine Zusammensetzung aus mehreren Erzählungen:

a) Zu der bisher bekannten Rahmengeschichte tritt die Erzählung vom Prinzen Kâmgâr, seiner Verbannung und glücklichen Verheiratung im Auslande.

b) Die Geschichte von den gestohlenen Edelsteinen geht in der Hauptsache zurück auf die Sukasaptati (52. Erzählung der Marâthi-Version, übers. von R. Schmidt; Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. X. pag. 32—33), wurde jedoch auch beeinflußt vom persischen Tuti-Nameh: 1. Ein Prinz reist mit drei Gefährten, dem Sohne des Veziers, einem Kaufmann und einem Juwelier, in ein fremdes Land (Sukasaptati: ebenso; die Gefährten sind: der Sohn eines Brahmanen, eines Zimmermannes und eines Kaufmannes). 2. Der Schatz, vier Rubine, ist einem zur Obhut anvertraut — (Bahâr Dânish: dem Sohne des Veziers; Sukasaptati: vier Perlen, aufbewahrt vom Kaufmannssohn). — 3. Einer stiehlt den Schatz — (Bahâr Dânish: der Juwelier; Sukasaptati: der Kaufmannssohn selbst). Hier deckt sich die Version des Bahâr Dânish auch mit der Fassung des persischen Tuti-Nameh nach der anonymen Übersetzung der Münchener Handschrift cod. pers. 174 Bl. 148:

un des voyageurs lui vola la bourse. — 4. Ein kluges Mädchen übernimmt die Entdeckung des Diebes (Sukasaptati: die Tochter des Ministers; pers. und türk. Tuti-Nameh: die Tochter des Fürsten). — Das Mädchen erzählt die Geschichte von den Edelmütigen jedem der vier Verdächtigen einzeln (Sukasaptati: das Mädchen begibt sich zu jedem einzeln, um die Perlen herauszulocken).

Mit dem persischen Tuti-Nameh hat die Rahmengeschichte folgende Punkte allein gemein: 1. Nur einer, der Bestohlene, wendet sich an einen Gerichtshof (pers. Tuti-Nameh: an den Raja; — türk. Tuti-Nameh: an den Sultan). — 2. Der Juwelier hält die Diebe für töricht und wird dadurch selbst als Dieb erkannt (pers. Tuti-Nameh cod. pers. 174 Bl. 154: Le troisième donna pour opinion que le voleur s'était comporté dans cette aventure bien sottement . . .). 3. Der Dieb liefert die Juwelen aus auf Drängen des Mädchens und wird nicht bestraft (pers. Tuti-Nameh in ähnlicher Weise: Le Rajah s'attachant principalement à celui qui avait trouvé blamable la conduite du voleur, le força par adresse et par menaces à avouer le vol et à rendre le bijou; et il lui fit grâce de la punition qu'il aurait pu encourir. — Cf. cod. pers. 174 Bl. 155). —

c) Eingekleidete Erzählung:

Die eingekleidete Erzählung selbst besteht ebenfalls aus zwei Teilen: 1. Aus der Geschichte von den zwei Freunden; 2. damit verbunden ist unsere Erzählung von den drei Großmütigen. Die Geschichte von den zwei Freunden kann hier nicht verfolgt werden; ausführliche Angaben hierüber bei: v. d. Hagen: Gesamtabenteuer I. pag. C Anm. 1; M. Landau: Die Quellen des Decameron 2. Aufl. pag. 264 ff.; V. Chauvin: Bibliographie des Ouvrages Arabes XI^e^ partie. pag. 16—17. —

Die älteste Fassung der Erzählung von den zwei Freunden findet sich wohl bei Plutarch, Demetrius cap. 38 (cf. Plutarchi Vitae Parallelae ed. C. Sintenis vol. IV. pag. 328. — J. Bédier: Les Fabliaux chap. VIII. pag. 218):

Seleukus, König von Syrien, ist mit Stratonike, der Tochter des Demetrius Poliorketes, verheiratet. Antiochus, ihr Stief-

sohn, verliebt sich so heftig in sie, daß er schwer erkrankt. Durch den Arzt Erasistratus erfährt Seleukus die Ursache der Krankheit und gibt nun Stratonike seinem Sohne zur Ehe, um sein Leben zu retten.

Zusatz: Eine ähnliche Geschichte berichten arabische Geschichtschreiber von einem Neffen des Sultans Jorjun (cf. Clouston a. a. O. pag. 314, wo auch die Geschichte von Stratonike und Antiochus erwähnt wird).

Der Umstand, welcher für die Version im Bahâr Dânish von Bedeutung war, besteht darin, daß der Gatte seine junge Frau dem Liebhaber zur Verfügung stellt, als er erkennt, daß dieser in sie verliebt sei. Daraus erfolgt von selbst der Wegfall des Versprechens der Frau dem Liebhaber gegenüber, welches wir bisher in allen Versionen als wesentlichen Bestandteil angetroffen haben. Eine Spur davon ist vielleicht noch erhalten im Bahâr Dânish insofern, als der Gatte nicht weiß, daß seine Frau auch den Freund liebt.

Unsere ursprüngliche Geschichte gewinnt aber wieder die Oberhand und schließt sich nicht dem Tuti-Nameh an, wie Benfeys Annahme erwarten ließe, sondern der Sanskritversion Çivadâsas: 1. Die Frau sucht den Liebhaber in seinem Hause auf. — 2. Unterwegs wird sie von Dieben (Çivadâsa: nur ein Dieb) angefallen, welche sie berauben wollen; sie darf aber ungehindert weiterziehen, nachdem sie ihre Geschichte erzählt und sich zur Rückkehr verpflichtet hat. — 3. Sie endeckt dem Liebhaber, wer sie ist, und dieser entläßt sie unversehrt, um nicht minder edel zu handeln als der Gatte (Çivadâsa: Das Mädchen gibt sich zu erkennen. Der Liebhaber bezwingt sich, da er die Frau eines anderen nicht mißbrauchen will; außerdem bestimmt ihn auch noch Furcht vor Strafe). — 4. Die Diebe lassen die Frau bei der Rückkunft unbelästigt aus Achtung vor ihrer Treue (bei Çivadâsa wird dieser Punkt nicht hervorgehoben, dagegen in Somadevas Version; mit letzterer hat das Bahâr Dânish auch folgendes gemeinsam: Die Diebe |Somadeva: ein Dieb| begleiten die Frau nach Hause).

Eine selbständige Zutat des Verfassers ist zu erkennen in der Beschenkung durch den Räuber Wegen des engen Anschlusses der Rahmenerzählung an die entsprechende Geschichte der Sukasaptati mußte der Schluß der Version des Bahâr Dânish etwas abgeändert werden: Der Prinz lobt den Gemahl, die Frau, den Liebhaber und die Diebe, da ihm die Erzählung getrennt von seinen Gefährten vorgetragen wird.

Zusammenfassung: Die Version unserer Erzählung im Bahâr Dânish stellt eine Vereinigung von zwei ursprünglich getrennten Erzählungen dar; die Geschichte von den Großmütigen wurde dadurch etwas abgeändert, läßt aber ihre Ableitung aus der Sanskritversion Çivadasas (teilweise vielleicht auch aus Somadeva) wohl erkennen. Die Rahmengeschichte von den gestohlenen Edelsteinen ist entlehnt aus der Sukasaptati und nur wenig beeinflußt vom persischen Tuṭi-Nameh. Übereinstimmungen mit dem türkischen Tuti-Nameh finden sich nur insofern, als sich dieses mit seiner persischen Quelle deckt. Endlich wurde eine neue Rahmengeschichte hinzugefügt, indem die ganze Erzählung als ein Ereignis aus dem Leben des Prinzen Kámgár dargestellt wird. Der Einfluß der Sanskritfassungen auf die Version des Bahâr Dânish muß um so weniger auffallen, als letzteres zwar erst im 17. Jahrhundert aber in Indien selbst entstand, wo die Vetāla-Erzählungen besonders in der Fassung Çivadāsas Verbreitung gefunden hatten (cf. pag. 22).

Über Bearbeitungen und Übersetzungen des Bahâr Dânish in indische Dialekte cf. Garcin de Tassy: Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie II^{e} éd. Bd. I. pag. 125, 427, 440; Bd. II. pag. 105; Bd. III. pag. 219, 221. — Übersetzungen davon in abendländische Sprachen sind nicht vorhanden, daher konnte unsere Erzählung in diesen Darstellungen nicht verfolgt werden.

Zusatz: Die Erzählung, welche Clouston (a. a. O. pag. 313) in der Anmerkung zur Version aus dem Bahâr Dânish anführt, entnommen aus dem Recueil de Contes populaires de la Sénégambie, recueillis par L. J. B. Béranger-Férand, pag. 19ff.

(Les deux Garçons Peuls) kann mit unserer Geschichte nicht in Verbindung gebracht werden. Ihr Inhalt ist kurz folgender:

Zwei Schafhirten sind von Jugend auf enge befreundet. Einer von ihnen heiratet und der andere baut sich eine Hütte neben derjenigen des jungen Paares. Eines Tages sieht der Junggeselle die Frau des Freundes, wie sie ihre Abwaschungen vollzieht und verliebt sich so leidenschaftlich in sie, daß er krank wird. Er gesteht seinem Freunde die Liebe zu seiner Frau und dieser ist bereit, ihm seine Frau zur Verfügung zu stellen. Er will sich während der Nacht erheben, um nach dem Feuer im Hofe zu sehen, unterdessen soll der Freund seinen Platz bei der Frau einnehmen, ohne daß diese etwas davon merkt. Der Plan wird ausgeführt, doch im letzten Augenblicke zieht sich der Verliebte von der Frau zurück: die Freundschaft hat über seine Lust gesiegt. Der Gatte erkennt bei seiner Rückkunft mit Freude, daß seine Frau nicht entehrt wurde: der Freund erholt sich von seiner Krankheit und heiratet dann selbst.

Diese Erzählung fußt offenbar vollständig auf der Freundschaft: die Frau selbst hat keine Ahnung, daß ein Liebhaber ihr nachstellt. Clouston glaubte aber darin eine Ähnlichkeit mit unserer Erzählung zu finden, daß der Gatte seine Frau veranlaßt, die Leidenschaft des Liebhabers zu befriedigen; er wird jedoch nicht bestimmt durch ein Versprechen der Frau, sondern durch seine Freundschaft mit dem Liebhaber. Insofern ist zwar eine Übereinstimmung mit der Version des Bahâr Dânish gegeben, aber dieses Motiv gehört, wie wir eben gesehen haben, nicht unserer Erzählung von den Großmütigen an, sondern der Geschichte von den zwei Freunden. In der Negerversion verschont außerdem der Liebhaber die Frau nicht aus Edelmut oder aus Achtung vor ihrer Treue, sondern einzig aus Freundschaftsrücksichten. Eine Verbindung dieser Version mit unserer Erzählung ist folglich nicht berechtigt.

g) Geschichte des Prinzen von Balkh.

In einem ähnlichen Verhältnis wie in der Version des Bahâr Dânish treffen wir unsere Erzählung in einer anderen persischen Fassung, ebenfalls übersetzt von J. Scott: Tales, Anecdotes and Letters translated from the Arabic and the Persian, pag. 253—258. Über die Herkunft dieser Fassung teilt J. Scott nur mit (a. a. O. pag. 201): "The following Anecdotes . . . were translated from two Persian manuscripts; one entitled Toffet Al Mujjaliss, or Zest to Company; the other Uzzulleaut Ubbeed Zhakaunee, or Repartees of Ubbeed the Jester. Neither of them has any preface or introduction from which could be obtained an account of the writers."

Da diese persische Fassung außer in Scotts Übersetzung nirgends erwähnt wird, mag es gestattet sein, sie im Wortlaut anzuführen:

A certain prince of Balkh made the pilgrimage to Mecca. On his return with the caravan, one day in the desert, the curtain of a litter was blown aside by the wind, and discovered a most beautiful woman, at sight of whom he became desperately in love. She was the wife of a principal merchant of Bagdad who had accompanied her husband to the holy house. When the caravan arrived at Bagdad, the prince took up his residence in the city, hoping to find out his beloved, but in vain. His health decayed, and he was wasted to a skeleton. It happened, that he formed a friendship with the merchant, not knowing that he was the husband of his mistress. At length, the latter finding the prince daily growing worse, questioned him as to the cause of his illness, and why he did not return to his dominions? The prince owned his love, and described the charms of his mistress; when the merchant in the portrait recognized his own wife, he addressed the prince, saying: "God be praised that it is in my power to restore the health of my friend! I know the lady, and I will procure a union."

He then went home, and having divorced his wife, informed her of the case, entreating that she would consent

to marry the prince. She unwillingly assented, and a marriage took place, without the prince's knowing the sacrifice his friend had made. The new married couple instantly departed for Balkh. On the eve of consummation the bride wept, and was overwhelmed with affliction. "Alas! (said the prince) how unhappy is my fate! When I expected bliss, I meet with unkindness." "My prince (replied the lady) my affections are devoted to a husband, with whom I have lived happily for seven years, but he has divorced me, and given me to thyself. Have I not, then, cause for weeping?" She then related the conduct of her husband.

The prince, stricken by her virtue and the friendship of the merchant, recovered from his passion, and adopted her as his sister, begging that she would accompany him to Balkh and promising that she should shortly be restored unspotted to her husband. The lady consented. On their arrival at his capital, the prince gave out, that, on his pilgrimage, he had discovered a long lost sister. A palace was prepared for her, and she was treated with the highest respect.

Much time had not elapsed, when the merchant, by unforeseen losses, was involved in distress, and obliged to give up all he possessed. Thus reduced, he travelled to Balkh, and threw himself on the generosity of the prince, who received him with kindness and promoted him to the highest honours. At length he said: "My friend, I have a sister unmarried, wilt thou take her to wife?" The merchant consented, and the nuptial ceremonies were performed with the highest splendour and festivity. On the night of consummation, how great was the astonishment of the merchant to find in the prince's sister his own wife, who informed him of all that had happened.

The happy couple remained some years at Balkh, but at length the merchant wished to return to his own country, but knew not how to leave his patron. He became melancholy, which the prince observing said: "My friend, I perceive an alteration in thy health, and that thou art not contented;

tell me honestly the cause of thy unhappiness". "Generous prince", replied the merchant, "I cannot help wishing again to see Bagdad, that my relations and friends may rejoice in my prosperity, and my enemies be confounded in its return". The prince rejoined: "Only remain with me six months longer, and I will consent to thy departure. The merchant was satisfied and regained his cheerfulness.

At the expiration of the promised period, the prince dismissed, with valuable proofs of affection, the merchant and his wife, who after a save journey arrived near Bagdad. While they were consulting where they should take up their residence, a servant of the prince, who had been dispatched by him secretly to arrange matters for their reception, waited upon them at the head of the merchant's old servants and friends, and conducted them to their own house, which, with all that had been sold, he had repurchased, besides laying up an immense treasure for their future expenditure.

Die angeführte Erzählung ist nicht in eine Rahmengeschichte eingeschoben wie die bisher behandelten Versionen; sie gleicht der Fassung im Bahâr Dânish insofern, als sie ebenfalls aus zwei ursprünglich getrennten Erzählungen besteht: 1. aus der Geschichte von den beiden Freunden; 2. aus der Geschichte von den Großmütigen, hier allerdings nur durch einen, den Prinzen, vertreten. Die Geschichte von den beiden Freunden bildet hier, im Gegensatz zum Bahâr Dânish, die Haupterzählung, zu welcher nur einige Punkte, vielleicht aus Çivadâsas Version, entlehnt wurden:

1. Der Prinz verliebt sich plötzlich in die Frau, als er sie zum ersten Male sieht. — 2. Er härmt sich ab aus Liebeskummer: diese zwei Merkmale könnten allerdings auch der Erzählung von den zwei Freunden angehören. Da jedoch die Freundschaft mit dem Kaufmann erst später geschlossen wird, ist indischer Einfluß wahrscheinlicher. Im folgenden ist das Verhältnis der persischen Version zur vermutlichen indischen Quelle teilweise umgekehrt, da die Frau entsprechend der Erzählung von den beiden Freunden, vom Gatten geschieden

und wirklich mit dem Liebhaber verheiratet wird. — 3. Die Braut ist am Hochzeitsabend traurig und erzählt ihrem Liebhaber und neuen Gatten den Grund ihres Kummers (Çivadasa: Das Mädchen weist die Annäherungsversuche des Gatten zurück und erzählt den Grund hierzu). — 4. Die Frau ist durch ihre Liebe noch mit dem ersten Gatten verbunden (Çivadāsa: Das Mädchen ist durch sein Versprechen an den ersten Liebhaber gebunden). — 5. Der Liebhaber läßt die Frau unberührt aus Achtung vor ihrer Tugend (und vor der Freundschaft des Kaufmannes) (Çivadāsa: Der Liebhaber entläßt das Mädchen, weil er die Frau eines andern nicht mißbrauchen will; daneben bestimmt ihn auch Furcht vor Strafe). — 6. Die Frau wird mit ihrem rechtmäßigen Gatten wieder vereinigt und berichtet ihm alles, was sich zugetragen hat.

Der übrige, weit ausführlichere Teil der persischen Version gehört zur Erzählung von den beiden Freunden. Die Ableitung der oben angeführten Merkmale aus Çivadāsa ist keineswegs als ganz sicher anzunehmen. Infolge des vorherrschenden Einflusses der Haupterzählung wurden die Entlehnungen aus der Geschichte von den Großmütigen offenbar zurückgedrängt; immerhin ist der Einfluß unserer Erzählung erkennbar, und die Übereinstimmungen lassen auf eine nähere Beziehung zu den indischen Fassungen schließen, wenn auch eine bestimmte indische Version nicht als Quelle anzugeben ist. Eine sichere Ableitung wird auch dadurch erschwert, daß weder Verfasser noch Zeit und Ort der Entstehung der vorliegenden persischen Version bekannt sind. Man könnte vielleicht auch eine Abhängigkeit vom Bahâr Dânish vermuten; doch dagegen spricht sowohl das Fehlen der Rahmengeschichte als auch der Hauptunterschied in der Erzählung selbst: die Frau erfüllt den Wunsch ihres Gatten nur mit Widerstreben (Bahâr Dânish: die Frau liebt ohne Wissen des Gatten den Liebhaber).

IV. Hebräischer Erzählungskreis.

a) Version aus dem Midrasch der zehn Worte.

Bei den Juden finden wir unsere Erzählung in zwei Fassungen wieder, die unter sich erhebliche Unterschiede aufweisen. Israel Lévi hat beide Erzählungen übersetzt in Mélusine, tome II. pag. 541—545. Die eine dieser Erzählungen ist dem Midrasch der zehn Worte entnommen, einem anonymen Werke des 10. Jahrhunderts (cf. J. Lévi a. a. O. und Jellinek: Bet ha Midrasch I. Teil. Einl. pag. XVIII. Nr. VI) und war schon etwas früher von A. Wünsche übertragen worden in: Bibliotheca Rabbinica; 23. Lieferung; Leipzig 1883. — Anhang pag. 81—82; später wiederholt in: Aus Israels Lehrhallen; Leipzig 1909 Bd. IV. 1. Hälfte pag. 113—115. Die Midrasch-Version lautet nach J. Lévis Übersetzung, wie folgt:

Zur Zeit Salomons wurden drei Männer, welche auf der Reise waren, unterwegs vom Freitag Abend überrascht. Sie kamen überein ihr Geld in einem Verstecke aufzubewahren. Um Mitternacht erhob sich einer von ihnen, stahl das Geld und vergrub es an einem anderen Orte. Als der Sabbat vorüber war, wollten sie ihr Geld wieder ausgraben, aber es war verschwunden. Sie beschuldigten sich gegenseitig des Diebstahls und begaben sich zu Salomon, der ihren Streit entscheiden sollte. Der König antwortete ihnen, er würde am nächsten Tage die Entscheidung treffen. Diese Angelegenheit quälte Salomon sehr; denn er sprach zu sich: „Wenn ich den Fall nicht aufkläre, wird man sagen: wo ist Salomons Weisheit?“ Er dachte also darüber nach, was er zu ihnen sagen könnte, um den Dieb in seinen eigenen Worten zu fangen. Als die Reisenden am nächsten Tage wieder kamen, sprach er zu ihnen: „Ihr seid geschickte und kluge Kaufleute, teilt mir doch eure Meinung mit über eine Angelegenheit, welche mir der König von Edessa unterbreitet hat, um meine Ansicht darüber zu erfahren.

In seinem Reiche kam es vor, daß ein Jüngling und ein Mädchen, welche im gleichen Hofe wohnten, sich ineinander

verliebten. Der Jüngling sprach zu dem Mädchen: „Wenn du willst, schwören wir uns: wenn ich mich dir verlobe, sollst du mich heiraten in einer bestimmten Zeit, und wenn ein anderer inzwischen sich mit dir verheiraten will, sollst du ihn nur mit meiner Erlaubnis heiraten“. Sie schwor es ihm. Nach einiger Zeit wurde sie mit einem anderen verlobt. Als ihr Bräutigam von seinem Rechte Gebrauch machen wollte, weigerte sie sich und sagte zu ihm, sie brauche erst die Erlaubnis ihres früheren Verlobten. Sie begaben sich beide zu ihm mit Gold und Silber versehen. Die Frau sprach zu ihm: „Ich habe meinen Eid gehalten; wenn du willst, nimm Gold und Silber und löse mich von meinem Eide“. — „Ich entbinde dich von deinem Schwure und du kannst deinen Verlobten heiraten; ich nehme nichts für mich; ziehet in Frieden!“

Auf dem Rückwege überfiel sie ein alter Räuber, ergriff die Braut, das Gold und Silber und die Schmucksachen, welche sie trug, und wollte sie vergewaltigen; aber sie sprach zu ihm: „Ich bitte dich, laß mich dir meine Geschichte erzählen,“ und sie erzählte sie ihm. „Nun“, fügte sie hinzu, „dieser junge Mann, welchen das Alter entschuldigt hätte, bezähmte seine Leidenschaft; du bist ein alter Mann, mußt du nicht um so mehr deine Lust bezwingen und aus Gehorsam gegen Gott nicht sündigen?“ Der Räuber wurde gerührt von diesen Worten und ließ sie mit ihrem Verlobten ziehen; überdies gab er ihnen zurück, was er ihnen abgenommen hatte. —

Nun sprach Salomon: „Wer von diesen dreien ist am meisten zu loben: das Mädchen, welches den Eid hielt, der Jüngling, welcher ihr erlaubte sich zu verheiraten, ohne dafür etwas als Ersatz anzunehmen, oder der Räuber, welcher die ganze Habe rauben und das Mädchen vergewaltigen konnte, jedoch seine Leidenschaft bezwang und ihnen nichts nahm? Saget mir eure Meinung, dann werde ich euren Streit entscheiden“. Der eine sagte: „Ich lobe den Jüngling, welcher dem Mädchen die Erlaubnis gab; denn er liebte es seit langer

Zeit“. Der zweite sprach: „Ich lobe das Mädchen; denn die Frauen sind nicht gewöhnt, ihr Wort zu halten, nicht einmal ihrem Gatten, wenn sie mitsammen schlafen, und der Geist der Frauen ist flatterhaft; diese aber hat ihr Wort gehalten“. Der dritte sagte: „Ich lobe den Alten, welcher ihre Habe nahm und das Mädchen vergewaltigen konnte, ohne daß jemand ihn hätte hindern können; er hütete sich aber vor jeder Sünde und gab ihnen sogar ihr Geld zurück. Daher betrachte ich ihn als einen vollkommenen Gerechten“. Salomon sprach nun zu ihm: „Du hast gut geurteilt; deshalb gib eilends deinen Genossen das Geld zurück; denn du hast es gestohlen“. Der Mann wollte zuerst leugnen, aber Salomon drohte: „Wenn du ihnen ihr Vermögen nicht zurückerstattest, lasse ich dich lebenslänglich in das Gefängnis werfen“. Sogleich brachte er das Geld aus dem Versteck und gab es seinen Gefährten zurück; diese dankten Salomon für sein Urteil. — Daher sagt man: „Salomon war der weiseste der Menschen“.

Die Version, welche A. Wünsche übersetzte, weist folgende Varianten auf: 1. Ein römischer König fragt Salomon um Rat. — 2. Mehrere Räuber, unter ihnen ein alter Mann, fallen die Braut an. — 3. Letztere bietet dem Räuber ihre Wertsachen an, um freigelassen zu werden. — 4. Salomon fragt nur, wer der Lobenswerteste sei; der erste antwortet: das Mädchen, welches seinem Schwure treu blieb; — der zweite: der Jüngling, welcher seine Leidenschaft beherrschte und das Mädchen nicht berühren wollte; — der dritte: der Räuber, welcher das Geld raubte und es ihnen wieder gab, und die Braut auch nicht berühren wollte; denn, wenn er auch die Braut zurückgab, warum auch noch das Geld. — 5. Salomon erwidert: „Wenn dieser schon auf bloßes Anhören hin nach dem Gelde trachtete, das er nie gesehen hat, um wie viel mehr wird er darnach getrachtet haben, da er es gesehen hat“. — 6. Er läßt den Dieb binden und geißeln, und dieser gesteht und zeigt die Stelle, an welcher er das Geld verborgen hatte.

Dieselbe Erzählung, entlehnt aus dem Midrasch der zehn Worte, findet sich in den Maasiot des Rabbi Nissim, einer Sammlung von ungefähr sechzig Erzählungen, welche um 1030 n. Chr. in Nordafrika (Kairuan) entstand (cf. Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden pag. 131—133; 142—144. — M. Gaster: Zur Quellenkunde deutscher Sagen und Märchen; in Germania Bd. XVI. pag. 284.) Die Version des R. Nissim selbst war mir nicht zugänglich; nach J. Lévi (a. a. O. pag. 545) zeigt sie folgende Varianten: 1. Ein König (nicht näher bestimmt) fragt Salomon um Rat. — 2. Salomon fragt nur: wer von den dreien ist am meisten zu loben? Der erste antwortet: der Gatte, welcher sich Gewalt antat wegen des Eides seiner Frau: — der zweite: das Mädchen, welches das Versprechen hielt; — der dritte: beide; aber der junge Mann war sehr töricht, die Geschenke nicht anzunehmen, welche man ihm anbot.

Angesichts des hohen Alters der hebräischen Version kann nur eine Ableitung aus dem indischen Original in Frage kommen; der Inhalt der Erzählung bestätigt auch diese Annahme, wie nachstehende Übereinstimmungen beweisen, obwohl unter dem Einfluß jüdischer Gebräuche und Anschauungen einige Abänderungen vorgenommen wurden.

Die Rahmengeschichte entspricht in allen wesentlichen Punkten genau der 60. Erzählung der Sukasaptati (Textus ornatior; übers. v. R. Schmidt, pag. 138—139): 1. Drei Männer befinden sich auf der Reise (Sukasaptati: vier Reisende). — 2. Sie legen ihr Geld an eine gemeinsame Stelle. — Die jüdische Erzählung, welche auf einen Freitag Abend verlegt ist, begründet diese Handlungsweise mit dem Gebrauche, welcher den Juden verbot, am Sabbat Geld bei sich zu haben. — 3. Während der Nacht wird das Vermögen gestohlen. — 4. Die Reisenden wenden sich gemeinsam an Salomon, (Sukasaptati: an König Dhanadatta) um den Dieb zu entdecken.

Die eingekleidete Erzählung schließt sich am nächsten an die Sanskritfassung Somadevas an: 1. Der Jüngling und das

Mädchen wohnen im gleichen Hause, sie sind also Nachbarskinder (Somadeva: in ähnlicher Weise lernt Dharmadatta Madanasená im väterlichen Garten kennen; außerdem ist er befreundet mit ihrem Bruder: die Auffassung liegt daher nahe, sie als Nachbarskinder zu betrachten). — 2. Der Jüngling veranlaßt das Mädchen zum Versprechen; gemäß der religiösen Anschauung der Juden konnte dieses Versprechen nur in einer Verlobung bestehen und deshalb lieben sich auch Mädchen und Liebhaber gegenseitig. — 3. Nach einiger Zeit wird das Mädchen mit einem anderen Manne verheiratet. — 4. Am Hochzeitsabend weigert sich die Braut, ihrem Manne sich hinzugeben, da sie durch ihr Versprechen an den ersten Verlobten gebunden ist. — 5. Statt der bloßen Erlaubnis, das Versprechen einzulösen, begleitet der Gatte seine junge Frau selbst zum Liebhaber und wieder zurück; deshalb muß der Schluß der Sanskriterzählung: der Gatte nimmt seine Frau mit Freuden auf, in der hebräischen Version wegfallen (Somadeva: Der Gatte gibt nur die Erlaubnis zur Erfüllung des Versprechens; die Braut macht sich allein auf den Weg und wird bei der Heimkehr von einem Räuber begleitet). — 6. Der Liebhaber löst sie von ihrem Eide wegen ihrer Treue; abermals auf einem jüdischen Gebrauche beruht dabei, daß die Braut dem Liebhaber eine Art Reue- oder Lösegeld anbietet. — 7. Der Räuber will das Mädchen nicht nur berauben sondern auch vergewaltigen. — 8. Die junge Frau erzählt ihre Geschichte, und der Räuber wird durch das Beispiel des Liebhabers (sowie durch religiöse Rücksichten) bestimmt, sie unbelästigt ziehen zu lassen. — 9. Die Beantwortung der Frage am Schlusse weicht scheinbar bedeutend ab von der Sanskritquelle: die Reihenfolge ist allerdings verschieden, außerdem der Gatte ersetzt durch das Mädchen. Im übrigen sind aber alle Momente schon in der Sanskriterzählung vorhanden: der Liebhaber wird gelobt, weil er das Mädchen frei gab, obwohl er es schon lange liebte (Somadeva: König Trivikramasená will nur einen als edel anerkennen; deshalb benützt er den gleichen Grund, um die Leidenschaft des Liebhabers als durch die Zeit abgeschwächt

hinzustellen). Die Treue des Mädchens, welche der zweite Reisende lobt, wird durch die Sanskritversion im Laufe der Erzählung besonders hevorgehoben. Der Räuber gilt als der Beste, weil er seine Gelüste ohne Hindernis hätte befriedigen können, aber trotzdem edel handelte.

Als selbständige Abänderungen durch den hebräischen Redaktor bleiben demnach: 1. König Salomon übernimmt die Entdeckung des Diebes selbst. — 2. Der Dieb wird zwar durch List herausgefunden, aber durch Drohung oder Züchtigung zum Geständnis und zur Rückgabe des gestohlenen Gutes gezwungen. — 3. In der eingekleideten Erzählung tritt der Räuber nur einmal auf, infolgedessen fehlt das Versprechen des Mädchens dem Räuber gegenüber. Letzterer wird als alter Mann eingeführt, vermutlich, um einen Gegensatz zu schaffen zum Liebhaber. Endlich fügt der hebräische Autor unserer Erzählung auch einen erbaulichen Zug bei; das Mädchen hält nämlich dem Räuber die Sündhaftigkeit seiner Absichten vor und bewirkt dadurch ebenso wie durch ihre Erzählung eine Gesinnungsänderung des Räubers. Da der Midrasch der zehn Gebote für das Volk bestimmt war, ist der erbauliche Zweck der hebräischen Version leicht erklärlich (cf. Jellinek: Bet ha Midrasch I. Teil. Einl. pag. XVIII, Nr. VI).

Zusammenfassung: Die große Reihe von Übereinstimmungen der hebräischen Version mit der Erzählung bei Somadeva und in der Sukasaptati läßt keinen Zweifel über die Entlehnung aus Indien. Allerdings dürfen wir nicht Somadeva selbst als Quelle annehmen, vielmehr kommt hierfür wohl nur in Betracht Somadevas eigene Vorlage: die Kaschmirer Bṛhatkatha; da jedoch hiervon nichts erhalten ist, muß Somadevas Version dazu dienen, diese Abhängigkeit zu erkennen (cf. pag. 46). Unsicher bleibt dagegen, ob die hebräische Version unmittelbar aus der indischen Quelle floß, oder vielleicht durch eine persische Übersetzung vermittelt wurde, da wir nicht wissen, ob die einzige bekannte, aber verloren gegangene persische Übersetzung der Bṛhatkatha auf Somadevas Werk beruht oder auf dem Kaschmirer Original.

b) Jüdisch-deutsche Version.

Die zweite jüdische Version, welche J. Lévi mitteilt, entnommen aus dem Maase-Buch, Basel 1602, auch abgedruckt in M. Grünbaums Jüdisch-deutscher Chrestomathie, pag. 435 ff. nach den Maase-Buch-Ausgaben von Rödelheim und Wilmersdorf, weicht von der vorigen hebräischen Version beträchtlich ab; trotzdem scheint sie darauf zurückzugehen, wie aus dem Wortlaut des Titelblattes der Wilmersdorfer Ausgabe hervorgeht, wo es heißt: . . . „(die) dreihundert und etliche (Geschichten) . . . seinen ale aus die Gemara gemacht, un' ach as den (Midraschim)" u. s. w. (cf. Grünbaum a. a. O. pag. 386). Den sichersten Beweis aber liefert die jüdisch-deutsche Version selbst; sie lautet nach J. Lévi und M. Grünbaum, wie folgt:

Ein frommer Mann hinterließ seinen drei Söhnen ein verschlossenes Kästchen voll Gold mit der Bedingung, es nur bei dringender Not zu öffnen; außerdem sollte abwechselnd der eine der Brüder das Goldkästchen und ein anderer den Schlüssel dazu in Verwahrung haben. Die drei Brüder schworen vor der Gemeindeversammlung, sich an die Vorschriften des Vaters zu halten; das übrige Geld verteilten sie nach des Vaters Tode unter sich. Der jüngste der Brüder hatte bald seinen Vermögensanteil verbraucht und verlangte nun die Öffnung des Kästchens, um seinen Anteil herauszunehmen. Der älteste Bruder wollte aber das väterliche Gebot nicht brechen und lieh dem jüngsten Bruder lieber 5000 Gulden. Schon nach einem Jahre war dieser wieder in Geldnot und drang abermals auf Verteilung des noch übrigen Vermögens im Kästchen. Er wurde wieder befriedigt mit einem Darlehen von weiteren 5000 Gulden, welche ihm der zweite Bruder vorstreckte. Im dritten Jahre hatte der jüngste Bruder wiederum alles verschwendet, aber nun war er an der Reihe, das Kästchen aufzubewahren, während der zweite Bruder den Schlüssel in Händen hatte. Der jüngste Bruder ließ sich nun einen Schlüssel nachmachen, öffnete das Kästchen, nahm alles Geld heraus und legte dafür einen großen Stein hinein. Im

folgenden Jahre hatte wieder der älteste Bruder das Kästchen in Verwahrung. Der jüngste Bruder hatte abermals alles verpraßt und ging deshalb zu seinen zwei Brüdern und sprach: „Ihr seht, ich habe immer Unglück im Geschäft; deshalb müßt ihr jetzt einwilligen das Kästchen zu öffnen; denn ich bin wirklich in Not.“ Das Kästchen wurde in Gegenwart aller Gemeindemitglieder (Übersetzung von J. Lévi: in Gegenwart von Zeugen) geöffnet, aber statt des Geldes fand man einen Stein. Nun sagte der Jüngste mit frecher Stirne zu den Anwesenden: „Da seht ihr, wie meine Brüder an mir gehandelt haben; sie haben das Geld herausgenommen, und darum haben sie sich immer geweigert, das Kästchen zu öffnen. Kein Wunder, daß sie reich wurden und ich arm!“ Die Gemeindemitglieder sprachen: „Wir können hier nicht entscheiden, aber gehet zum Rabbiner und leget ihm euere Sache zur Entscheidung vor“. Die Brüder gingen also dorthin. (Eingeschoben ist hier die Erzählung von dem gestohlenen Pferde, entlehnt aus dem Talmud [cf. J. Lévi: Mélusine tome II. pag. 543]; da sie mit unserer Erzählung nicht in Beziehung steht, lassen wir sie hier weg.) Sie trugen dem Rabbiner ihr Anliegen vor und baten um sein Urteil. Der Rabbiner hub an: „Liebe Leute, ihr müßt eine Weile hier bleiben; denn der Entscheid ist nicht aus dem Ärmel herauszuschütteln.“ Er verstand aber die Angelegenheit wohl und sagte daher zu ihnen: „Ich sehe wohl, daß ihr drei große (Weise) seid; ich muß euch über etwas fragen, das mir von Ägypten her geschrieben wurde, und ihr sollt mir einen Rat dazu geben.

In Ägypten waren zwei reiche Familienväter, welche je ein Kind hatten. Sie verlobten ihre Kinder, als sie noch in der Wiege waren. Die Eltern starben und hinterließen ihren Kindern je 30 000 Kronen. Der Jüngling wurde ungeraten und hatte bald sein ganzes Vermögen verbraucht. Das Mädchen dagegen besaß alle Vorzüge und besonders eine unvergleichliche Schönheit. Als die festgesetzte Zeit für die Heirat kam, ließ das Mädchen den Bräutigam ersuchen sich bereit zu machen. Der Jüngling gab jedoch zur Antwort, er wolle

nicht kommen, sie solle in Gottes Namen einen anderen nehmen, der ihr wohl gefalle; denn es sei genug, daß er arm sei, er wolle sie nicht auch in Armut bringen. Schließlich ließ das Mädchen einen armen Studenten rufen und sagte zu ihm: „Ich will dich heiraten, aber zuvor will ich dreimal zu meinem früheren Verlobten gehen und ihn fragen, ob er das Gebot unserer Väter halten und mich heiraten will. Wenn er sich weigert, sollst du mein rechtmäßiger Verlobter sein und wir werden uns heiraten.“ Der Student war damit zufrieden und erlegte sofort das Reuegeld.

Das Mädchen kleidete sich in Samt und Seide, ging zu ihrem Bräutigam und sprach: „Lieber Bräutigam, brich nicht unserer Väter Vorschrift, weil sie beide uns verlobt haben; habe keine Sorge, ich besitze Geld und Gut genug für uns beide: „Ich kann meine schlechten Gewohnheiten nicht lassen“, erwiderte der Bräutigam, „und ich will dein Vermögen nicht vergeuden, damit wir beide in Armut geraten“. — Nach acht Tagen kam das Mädchen wieder, gekleidet in Silber und Gold, und bat ihn, doch das Gebot zu halten; doch der Bräutigam gab ihr die gleiche Antwort wie vorher. Abermals nach acht Tagen ging das Mädchen wieder zum Bräutigam, angetan mit Perlen und Edelsteinen, und richtete dieselbe Bitte an ihn: „Gott gebe dir Glück und Segen“, sprach dieser, „gehör demjenigen an, den du bekommst; ich kann die Sünde nicht begehen, dich zu betrüben und dein Vermögen zu vergeuden“.

Nun kehrte das Mädchen zurück und verheiratete sich mit dem Studenten. Als die Schlafenszeit gekommen war, mußte man sie über die Straße führen, „den in breilofthaus konnten sie nit ligen.“ Nun gab es damals in Ägypten viele Räuber, welche auf die Verheirateten lauerten und sich ihrer bemächtigten, ohne daß man wußte, wohin sie gekommen seien. Unter den Räubern war ein Anführer, welcher die Braut vergewaltigen wollte, sie sprach aber zu ihm: „Willst du einer kleinen Weile wegen deinen Anteil an der zukünftigen Welt verlieren?“ Der Räuber wurde von Mitleid ge-

rührt und ließ die Braut in Frieden und Sicherheit ziehen mit all ihrem Gute.

Nun hat mich der Rabbiner von Ägypten brieflich gefragt, wer unter den dreien der Beste war, der (erste) Bräutigam, die Braut oder der Räuber. Ich weiß nicht, wer der Beste ist; da ihr aber drei kluge Leute seid, so saget mir euere Meinung, dann will ich euren Streit entscheiden.“ Der erste Bruder hob an: „Der erste Bräutigam handelte am besten, weil er das Vermögen der Braut nicht verprassen wollte.“ Der mittlere Bruder sprach: „Die Braut war die Beste, weil sie das väterliche Gebot nicht brechen wollte“. Der jüngste Bruder sagte: „Der Räuber war der Beste, weil er seine Leidenschaft bezwang und die Braut unberührt ziehen ließ, und nicht einmal das Geld nahm; der Narr hätte es wohl behalten können“. Da rief der Rabbi aus: „Gelobt sei Gott, der nichts verborgen läßt! Jüngling, du begehrst das Geld, das du nicht gesehen hast; wie hättest du jenes nicht begehrt, das du gesehen hast“. Schließlich gestand der Jüngling, er habe einen Schlüssel nachmachen lassen. So kam der Rabbi durch seine List darauf, wer den Diebstahl begangen hatte.

Die Ableitung der jüdisch-deutschen Version von der hebräischen Erzählung mag zunächst zweifelhaft erscheinen. Die Rahmengeschichte wie die eingekleidete Erzählung weichen sehr davon ab; erstere zeigt eher Verwandtschaft mit der Version der „Vierzig Veziere“: ein Vater hinterläßt seinen drei Söhnen einen Schatz; der jüngste der Brüder stiehlt den Schatz und zeigt bei der Entdeckung des Diebstahls eine überraschende Keckheit. Da jedoch die Rahmengeschichte im weiteren Verlaufe von der türkischen Version ebenso verschieden ist wie von der hebräischen Fassung, andererseits aber die Übereinstimmungen, welche sich noch finden, auch in der hebräischen Vorlage gegeben sind, dürfen wir wohl eine freie Umarbeitung der hebräischen Fassung durch den jüdischen Verfasser annehmen. Letzterer behielt im Anfange nur den Grundriß seiner Vorlage bei: ein Schatz wird ge-

gestohlen; drei Personen kommen als Diebe in Betracht. Später näherte er sich jedoch seiner Quelle in unverkennbarer Weise, so daß die Abhängigkeit nicht mehr zweifelhaft erscheinen kann: 1. Die drei Brüder gehen gemeinsam zum Rabbiner (hebr. Version: zu König Salomon) um ihren Streit entscheiden zu lassen. — 2. Der Rabbi verschiebt sein Urteil auf einige Zeit später (hebr. Version: Salomon trifft die Entscheidung am folgenden Tage). — 3. Die eingekleidete Erzählung hat der Rabbi von einem anderen Rabbiner, also einer Person gleichen Ranges, aus Ägypten erfahren (hebr. Version: König Salomon wurde die Geschichte mitgeteilt vom König von Edessa). — 4. Der Rabbi erkennt den Dieb an seiner Habgier: „Du begehrst das Geld, das du nicht gesehen hast; wie hättest du jenes nicht begehrt, das du gesehen hast“ (hebr. Version: Salomon spricht ebenso zum Diebe: „Wenn dieser schon auf bloßes Anhören hin nach dem Gelde trachtete, das er nie gesehen hat, um wie viel mehr wird er danach getrachtet haben, da er es gesehen hat“ (cf. pag. 84 Nr. 5).

In ähnlicher Weise sind auch in der eingekleideten Erzählung, trotz bedeutender Abänderungen, die Übereinstimmungen mit der hebräischen Quelle deutlich erkennbar: 1. Ein Jüngling und ein Mädchen sind mit einander verlobt seit ihrer Geburt (hebr. Version: seit ihren Kinderjahren). — 2. Das Mädchen will ihrer Verpflichtung gemäß den Jüngling heiraten (hebr. Version: beide wollen sich heiraten). — 3. Die Braut verlobt sich mit einem anderen, weil der erste Verlobte seiner Verpflichtung nicht nachkommen will (hebr. Version: weil die Eltern einen anderen als Bräutigam bestimmen; in der jüdisch-deutschen Version sind die Eltern der beiden Kinder schon gestorben, weshalb ein anderes Hindernis eingeführt werden mußte). — 4. Sie erwirkt sich die Einwilligung des Bräutigams den ersten Verlobten besuchen zu dürfen. — 5. Die Räuber treten nur einmal (allerdings erst nach der Hochzeit) auf; die Braut fällt in Begleitung ihres Mannes in die Gewalt der Räuber. — 6. Der alte Räuber

der hebräischen Version ist hier ersetzt durch einen Räuberhauptmann: er will die Braut zunächst vergewaltigen. — 7. Durch den Hinweis auf religiöse Rücksichten wird er zur Schonung des Mädchens bewogen. — 8. Die Frage am Schlusse wird in der gleichen Reihenfolge beantwortet; soweit es die Abänderungen in der Erzählung gestatten, werden sogar die gleichen Begründungen beibehalten: Der älteste Bruder lobt den ersten Verlobten; der zweite die Braut, weil sie ihrer Verpflichtung treu blieb; der dritte den Räuber, weil er seine Begierde bezwang und nicht einmal das Geld behielt.

Zusammenfassung: Auf Grund der angegebenen Übereinstimmungen muß die hebräische Erzählung als Quelle für die Version des Maase-Buches betrachtet werden. Der jüdischdeutsche Redaktor hat seine Vorlage allerdings bedeutend abgeändert, wie der Inhalt der Erzählung ersehen läßt; der Kern der hebräischen Version, selbst manche Einzelheiten, sind jedoch beibehalten.

Zusatz: Zu den orientalischen Versionen unserer Erzählungen rechnet M. Landau (Quellen des Decameron 2. Aufl. pag. 96) auch die Geschichte von „Nathan mit der Gloriole“ aus der Sammlung des Rabbi Nissim. Eine kurze Inhaltsangabe wird jedoch genügen um zu zeigen, daß hier eine ganz andere Erzählung vorliegt:

Der reiche Nathan verliebt sich so leidenschaftlich in Channah, die Frau eines armen Mannes, daß er krank wird. Nur die Befriedigung seiner Wünsche oder wenigstens eine Unterhaltung mit Channah kann ihm nach der Meinung der Ärzte Heilung verschaffen; beides verbieten ihm jedoch die Weisen Israels. Unterdessen wird Channahs Gatte Schulden halber in das Gefängnis geworfen. Er fordert seine Frau auf bei Nathan ein Darlehen aufzunehmen, damit sie seine Schulden bezahlen und ihn in Freiheit setzen könne. Doch Channah weigert sich, da Nathan ihr immer nachstelle, und sie bisher seinen Anträgen kein Gehör geschenkt habe. Erst auf den Vorwurf ihres Mannes hin, sie wolle ihn deshalb nicht aus dem Gefängnis befreien, um Nathan heiraten zu

können, entschließt sie sich zu dem schweren Gange. Nathan gibt ihr sogleich die erforderliche Summe, verlangt aber nun auch die Erfüllung seiner Wünsche. Channah jedoch redet ihm eindringlich in das Gewissen, so daß Nathan sie unberührt entläßt. Der Gatte wird aus dem Gefängnis befreit, glaubt aber nicht an die Treue seiner Frau. Erst als Rabbi Akiba Nathan unter seine Schüler aufnimmt, da er ihn einmal mit einem Glorienschein um das Haupt an der Synagoge vorbeireiten sah, gibt Channahs Gatte seinen Verdacht auf (cf. Perles: Rabbinische Agadas in 1001 Nacht; in: Monatsschr. f. Geschichte und Wissensch. d. Judentums Bd. XXII pag. 116 [Neue Folge: Bd. V.]. — M. Gaster: Zur Quellenkunde deutscher Sagen und Märchen: in: Germania Bd. XXV. pag. 284.)

Mir unserer Erzählung deckt sich die Geschichte von „Nathan mit der Gloriole“ insofern, als ebenfalls ein Liebhaber einer Frau nachstellt; aber gerade die Hauptsache fehlt: das Versprechen. Die ganze folgende Erzählung weicht daher von unseren Versionen ab:

Die Frau begibt sich zwar auf Drängen des Mannes zum Liebhaber, aber nicht nicht um die Wünsche des letzteren zu erfüllen — sie widersetzt sich vielmehr — sondern um der Not zu steuern. Der Liebhaber vollbringt auch keinen Akt des Großmutes, da er kein Anrecht auf die Frau hat, sondern er erfüllt lediglich seine Pflicht. Der Gatte endlich ist nicht überzeugt von der Unschuld seiner Frau und gibt erst später seinen Verdacht auf: also gerade die Hauptmomente unserer Erzählung fehlen der Geschichte von „Nathan mit der Gloriole“; infolgedessen müssen wir sie auch als eine verschiedene Erzählung betrachten, welche mit keiner unserer Versionen in Verbindung zu setzen ist. —

B. Abendländische Gruppe.

Die Versionen unserer Erzählung, welche wir der abendländischen Gruppe zuteilen, scheiden sich von ihren orientalischen Verwandten vor allem dadurch, daß in ihnen ein

Zauberer auftritt; auch sonst zeigen sie beträchtliche Verschiedenheiten, jedoch ist ihre Zusammengehörigkeit nicht zu leugnen, wie schon am Anfang der vorliegenden Untersuchung kurz hervorgehoben wurde (cf. pag. 14—15).

a) Spanische Version: in El Conde Lucanor von Don Juan Manuel.

Den Übergang vom Morgenland zum Abendland können wir zwar nicht ganz sicher feststellen aber als sehr wahrscheinlich erschließen aus einer spanischen Version des 14. Jahrhunderts, welche sich findet in dem Hauptwerke des Infanten Don Juan Manuel (1282—1347): El Conde Lucanor. Sie lautet nach der Übersetzung von Eichendorf (Sämtliche Werke Bd. VI.: Der Graf Lucanor von Don Juan Manuel. 49. Kap. pag. 463—568), wie folgt:

> Was dem Saladin mit einer Dame, der Gattin eines seiner Vasallen, begegnete.

[Graf Lucanor fragte, welches die beste Eigenschaft eines Menschen sei . . . . und Patronius erzählte:]

Saladin, der Sultan von Babylon, führte viel Kriegsvolk mit sich, und da nun eines Tages nicht alle mit ihm lagern konnten, kehrte er in dem Hause eines seiner Ritter ein, welcher nebst Frau und Kindern seinem hohen Gaste alle mögliche Ehre und Dienste zu erzeigen suchte. Doch der Teufel, der immer geschäftig ist, den Menschen zu verleiten, gab dem Saladin in den Sinn, alles zu vergessen, was er lieben sollte, und die Frau jenes Ritters zu lieben, wie er nicht sollte; und diese Liebe war so groß, daß er wegen Befriedigung seiner Wünsche mit irgend einem seiner schlechten Diener sich zu beraten beschloß. Wahrlich, es sollten alle Gott bitten, ihren Gebieter vor bösem Anschlag zu bewahren; denn hat er ihn einmal gefaßt, so könnt Ihr auch versichert sein, es werde ihm zur Ausführung nie ein Helfershelfer fehlen. Und so hatte denn auch Saladin gar bald einen solchen willfährigen Ratgeber gefunden. Dieser

riet ihm, er möge den Ritter rufen lassen, ihn unter großen Gunstbezeigungen zum Befehlshaber über ein Kriegsheer setzen und nach einigen Tagen in Geschäften in irgend ein entferntes Land absenden; so könne er dann während seiner Abwesenheit hier ungestört seine Lust büßen. Das gefiel dem Saladin nicht wenig; er befolgte den Rat, und sobald der Ritter, der sich durch die Huld seines Herrn sehr beglückt wähnte, fortgegangen war, begab er sich in dessen Haus, wo die gute Dame, von der ihrem Gemahl erwiesenen großen Gnade bereits unterrichtet, alles aufbot, ihn auf das herrlichste zu empfangen. Nachdem aber die Tafel aufgehoben war und Saladin sich in sein Gemach verfügt hatte, ließ er die Dame vor sich rufen. Sie, die nichts Arges dabei dachte, ging hin, und er sagte ihr, daß er sie sehr lieb habe. Als sie das hörte, wußte sie gleich, was er meinte, stellte sich aber, als verstände sie es nicht, und wünschte ihm Gottes Segen zum Dank; denn sie verlange nichts sehnlicher als sein Wohlergehen und bitte täglich Gott für ihn, wie es sich gebühre, da er ihr Gebieter und gegen sie und ihren Gemahl so gnädig sei. Saladin entgegnete indessen, er liebe sie aus ganz anderen Gründen und mehr als irgend ein Weib in der Welt; doch sie nahm auch dieses nur als eine Gnadenbezeigung, und ließ es sich immer noch nicht merken, daß sie jene anderen Gründe recht gut verstehe. Nun mußte Saladin reinen Wein einschenken; doch sie als eine tugendsame und verständige Frau antwortete ihm folgendermaßen: „Herr, obgleich ich nur ein Weib von geringem Stande bin, so weiß ich doch, daß die Liebe in keines Menschen Macht steht, sondern er vielmehr in der ihrigen, und wenn Ihr mich so sehr zu lieben behauptet, so kann dieses allerdings wahr sein. Ebenso gut aber weiß ich auch, daß ihr Männer, und vorzüglich ihr großen Herren, wenn ihr an einem Weibe Gefallen findet, alles versprecht was sie nur wünscht; sobald sie aber einmal gefallen ist, sie, wie billig, verachtet und ihrem Unglück überlasset. Und so, fürchte ich, Herr, könnte es auch mir ergehen.“

Saladin wollte hierüber vor Ungeduld vergehen und verhieß zu tun, was sie irgend verlange, um sie recht glücklich zu machen. Als die gute Dame ihn aber so reden hörte, erwiderte sie: wenn er verspreche, bevor er ihr Gewalt und Schmach antue, ihr eine Bitte zu erfüllen, so sollte sie, sobald er sein Wort gelöst, ihm dann gänzlich zu Willen sein. Saladin befürchtete, sie möchte ihn bitten, nichts mehr von diesem Gegenstande zu sprechen; sie entgegnete jedoch: das begehre sie keineswegs, noch sonst etwas, das er nicht leicht erfüllen könnte. Nun gab Saladin das Versprechen, und die gute Dame, ihm Hände und Füße küßend, sagte: sie verlange nichts anderes von ihm, als daß er ihr angebe, welches die beste Eigenschaft des Menschen, Anfang und Mutter aller Tugenden sei?

Bei diesen Worten fing Saladin an, heftig nachzudenken, es wollte ihm aber durchaus die Antwort nicht einfallen. Da er es aber einmal versprochen hatte, so erwiderte er, er wolle darüber weiter nachsinnen und sie wiederholte ihre Zusage, alles zu tun, was er befehle, sobald er ihr hierauf Bescheid gegeben.

So war der Handel zwischen ihnen beigelegt, Saladin aber ging zu den Seinigen und griff die Sache bei einem anderen Ende an, indem er jetzt alle seine Gelehrten darüber zu Rate zog. Die einen meinten nun, das Beste für jene Welt sei zweifellos ein gutes Gewissen, nur tauge es darum noch nicht sonderlich viel für diese Welt. Andere sagten wieder, die Ehrlichkeit sei ein gutes Ding, aber es könne einer ehrlich und dabei doch knauserig, sehr feige, unwissend oder ungeschliffen sein und also trotz seiner Ehrlichkeit immer noch etwas anderes nötig haben. Und so grübelten sie alles durch und konnten doch nicht auf den rechten Punkt kommen. Da nun Saladin in seinem ganzen Lande niemand fand, der ihm seine Frage beantworten konnte, so nahm er, um desto leichter durch die Welt zu kommen, zwei Hofnarren an und fuhr mit ihnen verkleidet über das Meer an den päpstlichen Hof, den Sammelplatz aller Christen, suchte jedoch auch hier vergeb-

lich die gewünschte Auskunft. Von dort begab er sich an den Hof des Königs von Frankreich und zu allen anderen Königen, aber nirgends fand er Bescheid. Darüber aber war endlich so lange Zeit verstrichen, daß es ihn schon reute, sich auf die Sache eingelassen zu haben; denn es ist schimpflich für einen großen Herrn, das einmal Begonnene, wenn es sonst nichts Schlechtes ist, nicht zu beenden, und um so schimpflicher, wenn er sich durch Furcht oder Schwierigkeiten davon abschrecken läßt, und so wollte denn auch Saladin nicht ruhen und rasten, bis er das erforscht hätte, um dessenwillen er sein Land verlassen.

Nun geschah es eines Tages, als er mit den Narren seines Weges daherzog, daß sie auf einen Ritter stießen, welcher, soeben von der Jagd zurückkehrend, einen Hirsch erlegt hatte. Dieser Ritter war erst seit kurzem vermählt und hatte einen sehr alten Vater, der für den Besten jenes Landes galt; denn er war zwar vor Alter schon erblindet und gebrechlich, sein Verstand aber so scharf und vollkommen, daß ihm das Alter selbst nichts anhaben konnte. Der Ritter nun fragte die Fremden, woher sie kämen und wer sie seien, und als er hörte, daß es Possenreißer waren, war er voller Freude und sagte: die Jagd habe ihn so erheitert und, um die Lust vollkommen zu machen, sollten sie, wenn sie sonst recht ordentliche Narren seien, heute bei ihm übernachten. Doch sie entgegneten, wie sie so große Eile hätten und in einer gewissen Angelegenheit schon sehr lange von daheim fort wären, ohne damit zu Ende kommen zu können; sie wollten daher jetzt heimkehren und könnten also heute nicht mit ihm gehen. Der Ritter aber fragte sie so lange aus, bis er heraus hatte, was sie eigentlich wollten. Dann sagte er, wenn sein Vater da nicht Rat wisse, so wisse es kein Mensch auf der Welt. Dann beschrieb er ihnen, was für ein Mann sein Vater sei, und Saladin, den der Ritter gleichfalls für einen Narren hielt, ließ sich endlich bereden.

Als sie in dem Hause des Vaters angekommen waren, erzählte der Ritter diesem sogleich, daß er sehr fröhlich sei,

weil er eine gute Jagd gemacht, und noch fröhlicher, weil er jene Narren mit sich bringe; und nun sagte er ihm, was diese wissen wollten, und bat ihn inständigst, ihnen seine Meinung darüber zu eröffnen; denn er habe ihnen erklärt, daß sie in der ganzen Welt keinen besseren dazu finden könnten.

Als der Alte das hörte, erkannte er gleich, daß der, welcher eine solche Frage tat, kein Possenreißer war, sagte jedoch dem Sohne nur, er wolle ihnen nach dem Essen Bescheid erteilen. Dieses teilte der Ritter dem Saladin mit, worüber dieser sehr erfreut war. Und als nun die Tafel aufgetragen war, sagte der alte Ritter zu den Narren: er habe von seinem Sohne gehört, daß sie auf eine Frage reisten und niemand gefunden hätten, der sie beantworten könnte; sie sollten sie ihm nur mitteilen, er wolle ihnen gern sagen, was er davon verstände. Da erwiderte der verkleidete Saladin, die Frage sei: „Welches die beste Eigenschaft, Mutter und Anfang aller Tugenden wäre.“ Hier erkannte der alte Ritter, der überdies auch den Sinn dieser Frage gar wohl begriffen, Saladin an der Stimme; denn er hatte lange Zeit an seinem Hofe gelebt und viel Gunst von ihm erfahren. Da sprach er: „Freund, zuerst muß ich Euch nur versichern, daß bis auf den heutigen Tag dergleichen Possenreißer mein Haus noch nicht betreten haben; denn, um ehrlich zu sein, sollte ich eigentlich vor allem anderen hier bekennen, wie viel Gutes ich einst von Euch empfangen; doch davon ein anderes Mal, wenn ich erst insgeheim mit Euch gesprochen, damit niemand etwas von Euerem Handel erfahre. Was aber Euere Frage anbetrifft, so sage ich Euch: die beste Eigenschaft des Menschen, Haupt und Mutter aller Tugenden ist die Scham; denn aus Scham erduldet der Mensch den Tod, der doch das Schlimmste ist, was er erleiden kann; aus Scham unterläßt er, was ihm böse dünkt, so groß auch sein Gelüsten darnach sei; und also ist die Scham der Ursprung aller Tugenden, sowie die Schamlosigkeit aller Laster Anfang.“

Saladin mußte die Wahrheit dieses Ausspruches anerkennen und da er also sah, daß er nun wirklich die Antwort

auf seine Frage gefunden, war er äußerst vergnügt und nahm Abschied von dem Ritter und seinem Sohne. Bevor sie jedoch schieden, sprach der Alte noch einmal mit ihm und sagte, wie er wohl wisse, daß er der Saladin sei, von dem er so viel Gutes erfahren; und er und sein Sohn erwiesen ihm — doch so, daß er von den anderen nicht erkannt wurde — alle möglichen Dienste, worauf Saladin, so schnell er nur konnte, sich auf die Rückreise machte. Seine Rückkunft verbreitete große Freude im ganzen Lande; sobalb aber die Freudenfeste vorüber waren, begab er sich nach dem Hause der guten Dame, die ihm jene Frage gestellt hatte. Diese bewirtete ihn auf das beste, und nachdem er gespeist und sich in sein Gemach zurückgezogen hatte, ließ er die Dame rufen und erzählte ihr, was für Not er gehabt, sichere Antwort auf ihre Frage zu finden. Jetzt aber habe er sie gefunden und da er mithin sein Wort vollständig lösen könne, so solle auch sie nun halten, was sie versprochen. Doch sie bat es sich zur Gnade aus, daß er sein Versprechen erst erfülle und ihr die Antwort sage; und sei diese von der Art, daß er selbst sie für richtig anerkenne, so wolle sie dann gern auch ihrerseits nicht länger zögern. Saladin war damit zufrieden und sagte: „Die beste Eigenschaft des Menschen und Mutter aller Tugenden ist die Scham.“ Bei diesen Worten war die gute Dame sehr vergnügt. „Herr“, sagte sie, „jetzt erkenne ich, daß Ihr die Wahrheit redet und Euer Versprechen erfüllt habt; nun bitte ich Euch, beantwortet mir nur noch eine Frage, ebenso wahrhaft, wie es einem Könige geziemt: ob ihr nämlich glaubt, daß es einen besseren Mann auf Erden gibt als Ihr?“ Saladin erwiderte: er schäme sich zwar es auszusprechen, solle er aber als König die Wahrheit sagen, so meine er allerdings besser zu sein als die anderen und daß es keinen besseren gebe. Als die gute Dame dies vernommen, warf sie sich zu seinen Füßen und rief sehr bewegt aus: „Herr, Ihr habt mir hier zwei große Wahrheiten gesagt: daß Ihr der beste Mensch seid und daß die Scham das Beste am Menschen sei. Wohlan, Herr, gebt Ihr das Letztere zu und

seid der beste Mann auf Erden, so beschwöre ich Euch, legt auch das Beste auf Erden, die Scham in Euerer Brust, und schämt Euch Euerer verliebten Reden.“ —

Da sah Saladin ein, daß die gute Dame durch ihre Tugend und Verständigkeit ihn vor großer Sünde zu bewahren gewußt, wofür er Gott sehr dankte; und hatte er sie bisher mit ganz anderem Herzen geliebt, so faßte er von jetzt an eine noch viel größere, ehrliche und aufrichtige Liebe zu ihr, wie sie ein guter Herr zu allen seinen guten Untertanen haben soll. Er ließ daher ihren Gemahl rufen und erwies ihm so viel Gunst und Gnade, daß er und seine Nachkommen vor allen seinen Nachbarn hervorleuchteten, und alles dieses geschah durch die Tugend jener guten Dame und weil sie es an das Tageslicht gebracht, daß die Scham die beste Eigenschaft des Menschen und Anfang und Mutter aller Tugenden sei. —

[Wenn ihr daher, Herr Graf Lucanor, mich nach der besten Eigenschaft des Menschen fragt, so nenne ich gleichfalls die Scham, da sie den Menschen tapfer, freigebig, höflich, gesittet und zu allem Guten aufgelegt macht . . .“]

So verschieden die spanische Version auch von allen Fassungen ist, welche wir bisher von unserer Erzählung kennen gelernt haben, so zeigt sie doch in manchen Punkten sehr große Ähnlichkeit: 1. Saladin verliebt sich ganz plötzlich. — 2. Er will seine Leidenschaft um jeden Preis befriedigen. — 3. Da der Liebhaber nicht nachläßt mit seinem Drängen, verspricht ihm die Dame sich ihm hinzugeben, wenn er eine Bedingung erfülle. Diese Bedingung ist keineswegs als unmöglich gedacht wie in den späteren abendländischen Versionen, sondern sie muß sogar erfüllt werden, damit die Frau ihren Zweck erreicht: nämlich dem ungestümen Liebhaber das Sündhafte seines Begehrens zum Bewußtsein zu bringen. Vielleicht darf man in der Leichtigkeit der Bedingung, welche die Dame stellt, noch eine Spur der orientalischen Versionen sehen, in welchen das Mädchen nur eine Rose begehrt und dafür das bekannte Versprechen gibt.

Da alle übrigen Merkmale der orientalischen Versionen, besonders die Rolle des Gatten und der Wetteifer an Edelmut, welcher in der Regel in den Vordergrund gerückt ist, völlig fehlen, müssen wir annehmen, daß in der spanischen Version nur einzelne Züge der orientalischen Erzählung übernommen oder beibehalten wurden, während in der Hauptsache die Geschichte frei umgestaltet oder auch von anderen Quellen beeinflußt wurde. (Saladins Anordnung, durch welche sein Vasall in ein fernes Land an die Spitze eines Heeres geschickt wird, erinnert an König David und seinen Feldherrn Urias (II, Reg. cap. XI).

Welche der orientalischen Versionen im besonderen als Quelle für die spanische Fassung in Betracht kommt, soll erst bei Behandlung der Version unserer Erzählung in Boccaccios Filocolo untersucht werden um unnötige Wiederholungen zu vermeiden (cf. pag. 110ff.).

b) Altfranzösische Version in: Le Chevalier a le Mance von Jean de Condé.

Eine der spanischen Version ziemlich ähnliche Fassung finden wir in dem altfranzösischen Gedichte: Le Chevalier a le mance von Jean de Condé, welches aus dem Ende des 13. oder Anfange des 14. Jahrhunderts stammt; genau ist die Abfassungszeit nicht bekannt. (Cf. P. Rajna in: Romania Bd. XXXI. pag. 45—47. — Aug. Schéler: Dits et Contes de Baudouin de Condé . . . tome II. Jean de Condé; 1ère partie no. XXIII. pag. 167—242). In diesem Gedichte wird erzählt:

Ein Ritter, von der Natur und vom Glück vorzüglich ausgestattet, wird durch seine Feigheit und seinen Geiz allen verhaßt. Er verliebt sich in eine Dame und benützt die Gelegenheit, als ihr Gatte abwesend ist, ihr seine Liebe zu erklären. Die Dame, welche ihn verachtet, antwortet wie zum Spotte, sie werde ihn lieben, wenn er durch seine Tapferkeit und Artigkeit alle seine Nachbarn übertreffen werde. Wer hätte je geglaubt, daß es möglich wäre? Der Ritter, welcher einen Hemdärmel als Abzeichen trägt, den er von seiner

Dame erhalten hatte, daher sein Name siegt in festlichen Turnieren und erfüllt in jeder Beziehung die gestellte Bedingung. Die Dame ist Zeugin seiner Tapferkeit und wird bestürzt wegen ihres Versprechens (v. 982—988). Als dann der Ritter zu ihr kommt, um die Erfüllung des Versprechens zu erhalten, behauptet sie, ihn schon hinlänglich belohnt zu haben dadurch, daß sie aus ihm einen tüchtigen Edelmann gemacht habe (v. 1097—1112). Der Ritter zieht hierauf in das heilige Land und verrichtet dort Wunder der Tapferkeit. In der Dame erwacht nun Reue und Liebe. Ihr Gemahl stirbt und sie folgt dem Ritter in Männerkleidung nach Palästina, wo beide Liebende zuletzt glücklich miteinander vereinigt werden.

Wie bei der spanischen Version so ist wohl auch hier anzunehmen, daß nur einzelne Züge unserer Erzählung im Gedicht von Condé zur Verwendung kamen: 1. Eine Dame wird von einem Ritter mit Liebesanträgen verfolgt (während der Abwesenheit ihres Gatten). — Sie verspricht seine Wünsche zu erfüllen, wenn er eine bestimmte Aufgabe löse. — Daraus erklärt sich in manchen Punkten eine überraschende Gleichheit der Situation mit der spanischen Erzählung, während im übrigen die Verfasser ihre Geschichte selbständig weiterführen. Die angeführten Übereinstimmungen beruhen vermutlich auf Benützung der gleichen Quelle.

Besonders bemerkenswert für das französische Gedicht ist der Nachdruck, welcher darauf gelegt wird, daß die von der Dame gestellte Bedingung — an sich nicht unmöglich — in diesem Falle für unerfüllbar gehalten wird. In den folgenden abendländischen Versionen wird dieses Moment noch mehr in den Vordergrund gerückt, indem Bedingungen gestellt werden, welche die natürlichen Kräfte des Menschen überschreiten; dadurch ist dann die Einführung des Zauberers geboten.

c) Boccaccio:

Mit dem eben angeführten Gedicht von Jean de Condé, welcher schon hochbetagt war, als Boccaccio geboren wurde, wollte man auch schon die Versionen in Verbindung bringen,

welche sich bei Boccaccio finden (cf. P. Rajna in: Romania Bd. XXXI. pag. 45–47). Allein im folgenden wird sich zeigen, daß Boccaccio bei dem Spanier Don Juan Manuel Anleihen machte.

Boccaccio bringt unsere Erzählung zuerst im Filocolo lib. IV. Sie bildet dort die vierte der dreizehn «Questioni d'Amore», welche im Kreise einer kleinen Gesellschaft vorgetragen werden. Letztere hat sich in einem Garten zusammengefunden, um einen Tag in Fröhlichkeit zu verbringen, aber vor den heißen Strahlen der Sonne zieht sie sich, in einzelne Gruppen aufgelöst, an schattige Plätzchen zurück und dort vertreibt sich ein Teil der Gesellschaft die Zeit mit Erzählungen. (Cf. Filocolo lib. IV. pag. 31 ff. vol. VIII ed. Moutier; Firenze 1829). — Boccaccio legt die vierte Erzählung Menedon in den Mund; ihr Inhalt lautet, wie folgt (ed. Moutier pag. 48):

In einer Stadt in Spanien (Geburtsstadt des Erzählers) liebt und heiratet ein edler, reicher Ritter eine vornehme, schöne Dame. Ein anderer Ritter, Tarolfo mit Namen, verliebt sich leidenschaftlich in diese Frau und sucht auf vielfache Weise, besonders durch häufige Botschaften und Versprechungen großer Geschenke, ihre Liebe zu gewinnen. Die Dame gibt ihm aber kein Gehör, sie will sogar ihrem Gatten Mitteilung machen von der Zudringlichkeit des Liebhabers; doch aus Furcht, dadurch schlimme Folgen heraufzubeschwören, greift sie schließlich zu einer List, um den verliebten Ritter loszuwerden. Sie läßt Tarolfo melden, wenn er sie wirklich so sehr liebe, wie er vorgebe, so wünsche sie ein Geschenk von ihm, und wenn sie es erhalten hätte, würde sie seinem Verlangen entsprechen; wenn sie jedoch das Geschenk nicht bekomme, solle der Ritter sie nicht weiter mehr belästigen, sonst werde sie ihren Gatten davon benachrichtigen. Als Geschenk fordert die Dame: «del mese di gennaio in quella terra un bello giardino e grande, d'erbe, di fiori e d'alberi e di frutti copioso, come se del mese di maggio fosse», doch ist sie von der Unmöglichkeit dieser Aufgabe überzeugt. Auch Tarolfo erkennt wohl, daß er absichtlich vor die Lösung eines

unmöglichen Werkes gestellt worden sei; trotzdem zieht er jedoch in die Welt hinaus, durchwandert den ganzen Westen, ohne Aufschluß zu erhalten, wie er seine Aufgabe erfüllen könne, und gelangt schließlich nach Thessalien. Hier trifft er eines Morgens am Fuße eines Berges einen kleinen, ärmlich gekleideten Mann mittleren Alters, den Zauberer Tebano aus Theben, welcher Kräuter sammelt. Tarolfo gewinnt die Hilfe des Zauberers zur Erfüllung seiner Aufgabe, indem er ihm die Hälfte seiner Güter verspricht, und kehrt mit ihm in die Heimat zurück, wo beide bis zur bestimmten Zeit sich verborgen halten. Anfangs Januar begibt sich Tebano bei Nacht zur Zeit des Vollmondes vor die Stadt, spricht seine Beschwörungen, fährt auf einem von Drachen gezogenen Wagen bis nach Indien, um allenthalben zauberkräftige Dinge zu sammeln. Noch vor Ablauf des dritten Tages kehrt er zurück und läßt durch seine Zauberei den gewünschten blühenden Garten entstehn. Tarolfo eilt darauf selbst zu seiner Dame, um ihr die Erfüllung der gestellten Aufgabe mitzuteilen und sie zur Besichtigung des Gartens einzuladen. Am folgenden Tage, nachdem Tarolfo seine Einladung erneuert hatte, begibt sich die Frau in zahlreicher Begleitung in den Garten und muß die Verwirklichung der gestellten Bedingung anerkennen, ebenso die Verpflichtung, welche sie nunmehr Tarolfo gegenüber zu erfüllen hat, doch bittet sie um Aufschub, welchen der Ritter bereitwillig gewährt. Voll Bestürzung kehrt die Dame nach Hause zurück und sinnt vergeblich auf ein Mittel, um der Verpflichtung auf erlaubte Weise sich zu entziehen. Ihr Kummer wird immer größer, so daß ihr Gatte darauf aufmerksam wird. Lange hält sie die Scham zurück von einem Geständnis, endlich gibt sie dem Drängen ihres Gatten nach und erzählt ausführlich, was vorgefallen war. Dieser erkennt die reine Absicht seiner Frau, doch hält er daran fest, daß sie ihr Versprechen halten müsse, und veranlaßt selbst seine Gattin, die heftig widerstrebt, zum Ritter hinzugehen. Schön geschmückt und von ihrer Dienerschaft begleitet erscheint sie vor Tarolfo und berichtet ihm auf seine

Frage den Grund ihres Besuches. Voll Verwunderung und Hochachtung vor dem Edelmute des Gatten entläßt sie Tarolfo in allen Ehren und bittet sie, ihrem Gatten seinen Dank und zugleich seine Entschuldigung für seine «follia» auszusprechen. Dankbar und freudig kehrt die Frau zum Gatten zurück und erzählt ihm den glücklichen Ausgang. Der doppelte Akt des Großmutes veranlaßt auch den Zauberer Tebano zur Nachahmung: er verzichtet auf die versprochene Belohnung. Zweifelhaft ist nur, fügt der Erzähler bei, wer der Edelste war: der Ritter, welcher seiner Frau den Besuch des Liebhabers erlaubte, oder Tarolfo, welcher sich so lange nach der Dame gesehnt und so viel für sie getan hatte, aber schließlich sie doch unberührt entließ, — oder Tebano, welcher trotz seiner Armut und seines Alters auf den versprochenen Lohn verzichtete.

Die gleiche Erzählung verwendete Boccaccio noch einmal im Decameron, Giorn. X, nov. 5, änderte sie jedoch in folgenden Punkten ab: die Erzählung ist verlegt nach Udine in Friaul; der Ritter und seine Gattin, im Filocolo nicht benannt, heißen Gilberto und Dianora; Tarolfo macht Ansaldo Platz und statt des Zauberers Tebano erscheint nur mehr ein «nigromante». Gilberto und Dianora sind zu Beginn der Erzählung schon verheiratet, während im Filocolo die Ehe erst vollzogen wird. Statt der Boten, welche Tarolfo an die Dame sendet, tritt im Decameron eine Frau auf, zu welcher Dianora unmittelbar spricht; sie greift auch unmittelbar zur List, ohne zuvor die Absicht zu haben, ihren Gatten von der Zudringlichkeit des Liebhabers zu unterrichten. — Der Garten wird verlangt nicht allgemein im Januar, sondern im „kommenden Januar.“ Statt selbst in die Welt hinauszuziehen, beschränkt sich Ansaldo darauf, Boten auszusenden, um Unterstützung zu gewinnen zur Erfüllung seiner Aufgabe. Die ausführliche Beschreibung im Filocolo von der Reise, dem Zusammentreffen mit Tebano und der Rückkehr mit ihm ist also ersetzt durch eine kurze, allgemeine Erwähnung. Ebenso fehlt die eingehende Schilderung der Zauberei, welche aus Ovid ent-

nommen ist. (Cf. Zingarelli: La Fonte Classica di un Episodio del Filocolo: in: Romania Bd. XIV. pag. 3 ff.). Im Decameron erscheint der Garten plötzlich am Morgen des bestimmten Tages (»la mattina del calen di gennaio« ed. Moutier vol. V. pag. 46). — Ansaldo läßt Dianora zum Besuche des Gartens einladen (Tarolfo begibt sich selbst zweimal zur Dame) und übersendet ihr zugleich Blumen und Früchte als Beweis für die Erfüllung seiner Aufgabe. Dianora kommt noch am gleichen Tage (Filocolo: am folgenden Tage) in den Zaubergarten; sie bittet Ansaldo nicht um Aufschub. Gilberto gestattet seiner Gattin zwar den Besuch des Liebhabers, doch erteilt er ihr zuvor eine Art Zurechtweisung: »Dianora, egli non è atto di savia nè d'onesta donna d'ascoltare alcuna ambasciata delle cosi fatte nè di pattovire sotto alcuna condizione con alcuno la sua castità . . . Male adunque facesti . . .«; außerdem bestimmt ihn neben dem Versprechen auch die Furcht vor dem Zauberer: endlich trägt er seiner Gattin auf, zunächst zu versuchen, ihres Versprechens entbunden zu werden, ohne daß ihre Ehre Schaden leidet. — Dianora begibt sich zu Ansaldo »senza troppo ornarsi, con due suoi familiari innanzi e con una cameriera appresso«. (Filocolo: . . . «ornatasi e fattasi bella, e presa compagnia, (la donna) andò all' ostiere di Tarolfo«.). Gilberto und Ansaldo werden aus Hochachtung des gegenseitigen Edelmutes innige Freunde. — Während im Filocolo weiter nichts mehr erwähnt wird, was aus dem Garten und aus dem Zauberer wurde, berichtet die Erzählung im Decameron, daß der Zauberer den Garten nach drei Tagen wieder entfernte und fortzog.

Die Behauptung, daß Boccaccio bei Don Juan Manuel Anleihen machte, gründet sich auf folgende Übereinstimmungen: 1. Boccaccio verlegt seine Erzählung nach einer Stadt in Spanien und fügt noch bei, es sei die Geburtsstadt des Erzählers. Auffallen muß auch der fingierte Name des Erzählers, Menedon, gegenüber dem Spanier Don Manuel: sollte man hier nicht vermuten, daß Boccaccio den Namen des spanischen Autors willkürlich umgestaltet hat? — 2. Die Er-

zählung spielt in vornehmer Umgebung: die Gattin eines edlen, reichen Ritters wird von einem anderen Ritter mit Liebesanträgen verfolgt. — 3. Der Liebhaber wird bei seinem Vorhaben durch Boten unterstützt (span. Version: Saladin läßt sich raten, was er tun soll) und verspricht große Geschenke. — 4. Die Dame will zunächst nicht auf die Wünsche des Liebhabers eingehen. Die Erweiterung bei Boccaccio, die Dame wolle sogar ihrem Gatten Mitteilung machen von der Zudringlichkeit des verliebten Ritters, unterlasse es aber aus Furcht, dadurch schlimme Folgen heraufzubeschwören, wird um so begreiflicher, wenn wir die spanische Version heranziehen: der Liebhaber ist hier Saladin, der mächtige Sultan und Lehensherr des Ritters. — 5. Die Dame gibt das gewünschte Versprechen unter einer Bedingung, durch welche sie der Zudringlichkeit des Ritters für immer sich erwehren zu können glaubt. Während aber bei Don Manuel die gestellte Bedingung an sich noch nicht unmöglich ist, sondern erst deren Erfüllung der Dame die Möglichkeit verschafft, auf Saladin einzuwirken in der Weise, daß er freiwillig sein Vorhaben aufgibt, wählt Boccaccio von vornherein eine als unmöglich erscheinende Aufgabe und führt dann die Erzählung selbständig fort (Einführung des Zauberers). — 6. Der Ritter durchzieht ferne Länder um jemand zu finden, der ihm zur Lösung der Aufgabe behilflich ist (span. Version: Saladin zieht aus dem gleichen Grunde in die Welt hinaus und findet schließlich Aufschluß bei einem alten Ritter). — 7. Die Dame bittet nach Erfüllung der gestellten Aufgabe um Aufschub, bevor sie ihrerseits das Versprechen erfüllen will. (In ähnlicher Weise sucht in der spanischen Version die Dame Zeit zu gewinnen, indem sie Saladin nach Lösung der ersten Frage noch eine zweite vorlegt). — 8. Tarolfo ersucht die Dame, bei der Rückkunft ihrem Gatten für seinen Edelmut seinen Dank auszusprechen (span. Version: Saladin bedankt sich bei der Dame, daß sie ihn vor einem großen Fehltritt bewahrte). — 9. Der frühere Liebhaber und der Gatte der Dame werden innige Freunde

Da auf Grund dieser Übereinstimmungen Boccaccios Abhängigkeit von der spanischen Quelle feststeht, ist der Versuch von Attilio Hortis, Boccaccios Novelle im Decameron mit einem geschichtlichen Ereignis zu verbinden, nämlich der Anlage eines Gartens an der Stelle eines Teiches bei Udine durch den Patriarchen Berthold, endgültig abzulehnen (cf. Archeografo Triestino; nuova serie; vol. V. pag. 352—357). Schon Landau hatte dieser Hypothese gegenüber hervorgehoben, daß im Filocolo, wo Boccaccio unsere Erzählung zuerst bringt, der Name der Stadt Udine gar nicht erwähnt wird (cf. Quellen des Decameron pag. 97).

In zwei Hauptpunkten unterscheidet sich aber Boccaccios Erzählung von der spanischen Version: 1. Der Gatte spielt eine wichtige Rolle. — 2. Am Schlusse der Erzählung wird die Frage aufgeworfen, wer von den dreien der Beste war. Dadurch steht Boccaccios Erzählung den orientalischen Versionen näher als die spanische Fassung; allerdings weichen diese in vielen Punkten wieder bedeutend ab von Boccaccio sowohl wie von seiner spanischen Quelle:

1. Das Versprechen des Mädchens geht der Hochzeit voraus. — 2. Das Mädchen will sich am Hochzeitsabend selbst dem Liebhaber hingeben, bevor der Gatte sie berühren soll. — 3. Das Versprechen ist nicht an eine unmöglich erscheinende Aufgabe geknüpft und deshalb fehlt auch der Zauberer. — 4. Auf dem Wege zum Liebhaber treten dem Mädchen verschiedene Hindernisse entgegen, in einigen Versionen ein Räuber, in andern ein Wolf oder ein Ungeheuer und ein Räuber. — 5. Die Geschichte wird meistens zu dem Zwecke erzählt um durch die daran geknüpfte Frage einen Diebstahl zu entdecken. — Auf Grund dieser Verschiedenheiten hält J. Koch den orientalischen Einfluß auf die abendländische Fassung unserer Erzählung für sehr zweifelhaft (cf. Literaturblatt f. germ. u. rom. Philologie Jg. XXIV, 1903. — Nr. 5 pag. 155—156); wir müssen also näher zusehen, wie weit dieser Zweifel berechtigt ist.

1. Das Versprechen des Mädchens geht der Hochzeit voraus: der wesentliche Punkt ist hier offenbar nicht die Priorität des Versprechens vor der Vermählung, sondern der Umstand, daß das Mädchen schon einem anderen Manne angehört oder wenigstens für ihn bestimmt ist, als der Liebhaber mit seinem Antrage hervortritt; das Mädchen kann also nicht dauernd in den Besitz des Liebhabers gelangen. Dieses Verhältnis liegt aber ebenso vor bei Boccaccio und in der spanischen Erzählung: die Dame ist zwar nicht durch eine Verlobung (indischer Erzählungskreis) oder durch den Willen der Eltern (persisch-türkischer Erzählungskreis und mit Abänderungen auch die hebräischen Versionen) an den rechtmäßigen Gatten gebunden, sondern den abendländischen Verhältnissen am meisten entsprechend durch das Band der Ehe selbst. Dadurch mußte die zweite Eigentümlichkeit der orientalischen Versionen — die Erfüllung des Versprechens am Hochzeitsabend — von selbst wegfallen. — 2. Das Versprechen ist nicht an eine unmöglich erscheinende Aufgabe geknüpft und deshalb fehlt auch der Zauberer (bezügl. der spanischen Version cf. pag. 108 Nr. 5): Boccaccio hatte hier ohne Zweifel der abendländischen Gesittung Rechnung zu tragen; dem Charakter einer edlen Dame widersprechend hätte die Rittersgattin als ausschweifend erscheinen müssen, wenn sie das Versprechen mit der Absicht gegeben hätte, es auch zu erfüllen; ihr einziger Zweck ist vielmehr, dadurch den Liebhaber loszuwerden. Auch in den orientalischen Versionen, abgesehen von den hebräischen und den dadurch beeinflußten Fassungen, denkt das Mädchen nicht an die Pflicht, welche es sich durch das Versprechen auferlegt, sondern es will entweder für den Augenblick sich des Liebhabers entledigen (indische Versionen) oder einen besonderen Wunsch erfüllt sehen (Tuti-Nameh). Wenn nun bei Boccaccio das Versprechen als unverbindlich erscheinen sollte, mußte es mit einer unmöglichen Bedingung verbunden werden. Andererseits aber sollte der Gang der Erzählung beibehalten werden; deshalb war die Einführung des Zauberers notwendig.

Daraus folgt weiter: wenn Boccaccios Erzählung aus dem Orient stammt, — stichhaltige Gründe gegen diese Annahme haben wir noch nicht gefunden, muß die Zauberepisode als Boccaccios eigene Beifügung betrachtet werden. Dieser Schluß wird dadurch erhärtet, daß die Schilderung der Zauberei im Filocolo, wie Zingarelli nachwies (cf. pag. 107), aus Ovid entlehnt wurde. — 3. Auf dem Wege zum Liebhaber treten dem Mädchen verschiedene Hindernisse entgegen, in einigen Versionen ein Räuber, in anderen ein Wolf oder Ungeheuer und ein Räuber: Diese Einzelheiten fehlen bei Boccaccio wie in den anderen abendländischen Versionen überhaupt; sie mochten für die Verhältnisse des Abendlandes auch zu sonderbar erscheinen. An ihrer Stelle verwendet Boccaccio den Zauberer, der allerdings mit der Frau selbst nicht in Berührung kommt. — 4. Die Geschichte wird meistens (J. Koch sagt: „stets") zu dem Zwecke erzählt, um durch die daran geknüpfte Frage einen Diebstahl zu entdecken: bei Boccaccio wie bei Don Manuel finden wir die Rahmenerzählung nicht; da sie mit der eingekleideten Geschichte nicht wesentlich zusammenhängt, konnte sie um so leichter wegfallen. Überdies ist sie nicht mit allen morgenländischen Versionen verbunden.

Die angeblichen, wesentlichen Unterschiede zwischen den orientalischen Versionen und Boccaccios Erzählung berechtigen also nicht, letztere als unabhängig zu betrachten vom Orient; dagegen läßt sich eine Reihe unleugbarer Übereinstimmungen nachweisen: 1. Eine verheiratete Frau (orient. Version: ein Mädchen) wird von einem Liebhaber verfolgt. — 2. Letzterer ist höchst unglücklich, wenn er seine Leidenschaft nicht befriedigen kann. — 3. Um des Verfolgers loszuwerden, verspricht die Frau sein Verlangen zu erfüllen. — 4. Als das Versprechen erfüllt werden soll, ist die Frau tief betrübt (orient. Versionen: ähnlich ist das Mädchen traurig, jedoch weniger wegen des Versprechens an sich als vielmehr aus Furcht, das Versprechen nicht halten zu können). — 5. Der Gatte sieht den Kummer seiner Frau und erfährt auf sein Drängen hin die Ursache davon. — 6. Er gestattet den Be-

such des Liebhabers mit Rücksicht auf das Versprechen. — 7. Die Frau wird vom Liebhaber unberührt entlassen wegen des Edelmutes des Gatten. — 8. Sie kehrt freudig heim und erzählt ihrem Gemahl, was ihr begegnete. — 9. Ähnlich dem Räuber und dem Wolfe der orientalischen Versionen wird der Zauberer durch das Beispiel des Gatten ebenfalls zu Großmut bewogen. — 10. Die Frage, wer der Edelste war, wird gleichfalls gestellt aber nicht entschieden.

Über die Berechtigung, Boccaccios Erzählung mit den orientalischen Versionen in Verbindung zu bringen, kann also kein Zweifel mehr bestehen; allerdings ist eine direkte Ableitung aus einer der bekannten morgenländischen Fassungen nicht möglich. Die Einführung des Zaubergartens scheint auf das Tuti-Nameh hinzudeuten, in welchem das Mädchen eine Rose verlangt; allein eine Brücke zwischen Boccaccio und dem persischen Papageienbuche — der Chronologie wegen könnte nur dieses in Betracht kommen — ist noch nicht gefunden worden. Da Boccaccio, wie wir gesehen haben, in ziemlich ausgedehntem Maße sich die Version von Don Juan Manuel zunutze gemacht hat, dürfen wir wohl annehmen, daß unsere Erzählung durch Vermittlung der Araber nach Spanien gelangte. Andererseits deuten einige Züge, welche sich in der spanischen Quelle nicht finden, darauf hin, daß Boccaccio auch noch eine andere Quelle gekannt haben muß. Ob wir darin das langgesuchte Bindeglied zwischen Morgenland und Abendland erkennen sollen, ist wohl noch nicht zu entscheiden. Auch eine Vermittlung durch die Juden wäre an sich wahrscheinlich; denn unsere Erzählung findet sich bei ihnen schon sehr früh, andererseits blühte die jüdische Literatur seit dem neunten Jahrhundert besonders in Italien. (Cf. Zunz: Die gottesdienstl. Vorträge der Juden pag. 130.) Allein gerade die hebräische Version bietet die wenigsten Analogien zu Boccaccios Erzählung.

Die Schilderung der Zauberei beruht, wie schon erwähnt wurde, auf einer klassischen Quelle. Vielleicht schuf Boccaccio auch die geheimnisvolle Person des Tebano in Erinnerung an

ein klassisches Vorbild bei Virgil, Ecloge VIII, v. 95 ff. (cf. Zingarelli in: Romania Bd. XIV. pag. 439 Anm.). Zur Einführung des Zauberers und des Zaubergartens wurde Boccaccio wohl angeregt durch ähnliche im Mittelalter sehr verbreitete Sagen. In den Vitae Patrum (ed. Rosweyd, Antwerpen 1615. fol. pag. 156—157) wird von einem Liebhaber berichtet, welcher sich zuerst an einen Zauberer (veneficus) wendet und dann dem Teufel verschreibt, um in den Besitz der Geliebten zu gelangen (cf. P. Rajna: Romania Bd. XXXI. pag. 45). — In ähnlicher Weise sucht in dem altfranzösischen Fabliau: «Du Bourgeois qui aima une Dame» ein vermöglicher Bürger mit Hilfe eines jüdischen Zauberers die Liebe einer Witwe zu gewinnen; da aber der Liebhaber die heilige Jungfrau Maria nicht aufgibt, ist der Zauberer machtlos. Der Bürger erreicht trotzdem das Ziel seiner Wünsche. (Cf. Le Grand: Fabliaux ou Contes . . . tome V^e^. pag. 81 ff.) — Ebenso waren Zaubergärten im Mittelalter keineswegs unbekannt. Zu dem, was Manni in seiner Istoria del Decameron cap. 97 pag. 555 von einem jüdischen Arzte und M. Landau (Die Quellen des Dekameron; 1884. pag. 97) von Albertus Magnus anführt, kann man noch den Bericht des mittelalterlichen Volksbuches: «Les Faicts Merveilleux de Virgille» hinzufügen, in welchem der Kunst Virgils ein solcher Wundergarten zugeschrieben wird. Dieses Volksbuch scheint zwar erst im 15. Jahrhundert verfaßt worden zu sein, der Inhalt spiegelt aber ohne Zweifel volkstümliche Anschauungen des Mittelalters wieder (cf. D. Comparetti: Virgilio nel Medio Evo. vol. II. pag. 150 und 274).

Zusatz: Über Ausgaben und Übersetzungen von Boccaccios Filocolo und Decameron cf.: J. Ch. Brunet: Manuel du Libraire . . . tome I^er^, Paris 1860. — W. Carew Hazlitt: Handbook to the Popular, Poetical and Dramatic Literature of Great Britain . . . London. 1867. pag. 41—42. — Il Propugnatore, anno VIII, 1875; pag. 395 ff. und 465 ff. — Attilio Hortis: Studi sulle Opere Latine del Boccaccio . . . Trieste 1879. — Ad. Gaspary: Geschichte der italienischen Literatur Bd. II. pag. 637 und 643 ff.

d) Boiardo.

Eine zweite italienische Version unserer Erzählung finden wir in Boiardos Orlando Innamorato lib. I. Canto XII. Während Clouston (a. a. O. pag. 333) eine Abhängigkeit Boiardos von Boccaccios Erzählung nicht annimmt, ist Panizzi in seiner Ausgabe des Orlando Innamorato vol. III. pag. 336 und P. Rajna (cf. Romania Bd. XXXI. pag. 47) der Ansicht, daß Boiardo vieles aus Boccaccio entlehnte. Um dieser Frage näher zu treten, müssen wir zuerst den Inhalt von Boiardos Version kennen lernen:

In Babylon liebt ein Ritter, Iroldo mit Namen, eine Dame Tisbina und wird von ihr wieder geliebt. Nahe bei ihnen wohnt ein reicher, edelgesinnter Baron, Prasildo mit Namen. Eines Tages wird er in einen Garten eingeladen, wo Tisbina mit anderen Personen auf sonderbare Weise sich vergnügt: jemand von der Gesellschaft legt den Kopf in ihren Schoß und soll erraten, welche von den übrigen Personen Tisbina mit einem Palmzweige berührt. Prasildo sieht zu, wird von Tisbina zur Teilnahme am Spiele eingeladen und nimmt alsbald diesen Platz ein, da er schnell erraten wird. Während er nun seinen Kopf in Tisbinas Schoß legt, verliebt er sich heftig in sie und wird Tag und Nacht von dieser Leidenschaft gequält. Er findet eine Vermittlerin an einer Freundin Tisbinas, welche der Dame zwar dringend aber vergeblich Prasildos Liebe zu ihr darstellt. Der verliebte Ritter ist darüber höchst unglücklich und pflegt sein Liebesleid in einem Walde zu beklagen.

Eines Morgens geht Iroldo mit Tisbina auf die Jagd in diesem Walde und beide hören Prasildos Klagen. Iroldo wird davon so gerührt, daß er mit Tisbina beschließt, diesem Kummer abzuhelfen. Er bleibt versteckt zurück, während die Dame zu Prasildo geht, aber sich stellt, als ob sie zufällig hieher sich verirrt hätte. Sie bittet den Ritter, in ihrer Not sie nicht zu verlassen, obwohl sie bisher seine Liebe verschmäht habe, und verspricht ihm, seine Liebe zu erwiedern und sich ihm ganz hinzugeben, wenn er eine Bedingung erfülle: einen

goldenen Zweig vom Schatzbaume aus dem Garten der Medusa ihr zu bringen. Prasildo ist sogleich dazu bereit und macht sich unverzüglich auf den Weg. Iroldo und Tisbina hatten aber den verliebten Ritter deshalb nach dem Garten der Medusa gesandt, damit er durch die lange Reise seine Liebe zur Dame vergessen sollte. Außerdem bewachte Medusa den Schatzbaum, und wer nur immer sie zuerst ansah, verlor die Erinnerung an alles Vergangene.

Prasildo hat die Reise allein unternommen. Er durchschifft das rote Meer, zieht durch Ägypten und gelangt bis zu den Bergen von Barca. Hier trifft er einen alten grauen Pilger und erzählt ihm den Zweck seiner Reise. Dieser gibt ihm genauen Aufschluß über den Wundergarten und Medusa, und wie er sich verhalten müsse, um ohne Gefahr mit dem goldenen Zweige heimzukehren. Dankend setzt Prasildo seinen Weg fort, erreicht nach dreißig Tagen den Garten der Medusa und gelangt glücklich in den Besitz des gesuchten Zweiges, indem er den Rat des Pilgers genau befolgt. Eilends kehrt er heim nach Babylon und läßt der Dame melden, er habe ihre Forderung erfüllt, und sie einladen, den schönen Zweig zu besichtigen, auch erinnert er sie an das gegebene Versprechen.

Tisbina ist über Prasildos Rückkehr bestürzt und läßt ihrem Kummer freien Lauf. Iroldo hört ihre Klagen, da er früher als gewöhnlich zu ihrem Besuche kommt, und bittet sie, ihr Versprechen zu halten, jedoch noch so lange zu warten, bis er sich getötet habe, da er diese Schmach nicht überleben wolle. Beide beschließen gemeinsam durch Gift zu sterben. Bei einem alten Doktor lassen sie das Gift holen, von welchem Iroldo die Hälfte trinkt, während Tisbina den Rest des Bechers leert. Dann macht die Dame sich auf, ihr Versprechen einzulösen. Prasildo wundert sich über ihre Traurigkeit und sie erzählt ihm die ganze Wahrheit. Überwältigt von Schmerz macht ihr der Liebhaber Vorwürfe, daß sie nicht auf seinen Edelmut vertraut habe, und ist ebenfalls entschlossen, sie nicht zu überleben. Er gibt ihr nur einen Kuß und entläßt sie unversehrt.

Tisbina kehrt zu Iroldo zurück und erzählt ihm die Vorgänge bei Prasildo; dankerfüllt fleht Iroldo zu Gott, Prasildos außergewöhnlichen Edelmut zu belohnen. Inzwischen sinkt Tisbina zu Boden: das Gift beginnt zu wirken. Iroldo bemerkt es mit Schrecken und ergeht sich in Klagen zu Gott, dem Himmel, Fortuna und Amor, daß sie ihn nicht durch den Tod von seinem Elend befreien. Zur gleichen Zeit jammert Prasildo über die Grausamkeit des Schicksals, als ein alter Arzt zu ihm kommt und ihm mitteilt, eine Dienerin Tisbinas habe Gift bei ihm geholt, er habe ihr jedoch nur einen milden Schlaftrunk verabreicht. Voll Freude eilt nun Prasildo nach Tisbinas Hause, findet dort Iroldo in Verzweiflung und erzählt ihm die angenehme Nachricht. Aus Dankbarkeit für Prasildos Edelmut verzichtet Iroldo vollständig auf Tisbina und verläßt Babylon für immer. Als die Dame nach ihrem Erwachen erfährt, daß Iroldo sie verlassen habe, wird sie aus Schmerz darüber ohnmächtig, schließlich gibt sie sich aber zufrieden und nimmt Prasildo zum Gatten.

Alle Frauen sind wie Tisbina, fügt die Erzählerin — eine Dame, welche von Rinaldo auf ihrer Reise begleitet wird — bei; im ersten Ansturm geben sie nach wie Reif unter den Strahlen der Sonne.

Boiardos Version scheint beim ersten Anblick von Boccaccios Erzählung sehr stark abzuweichen; ein genauer Vergleich läßt jedoch immer größere Übereinstimmungen erkennen.

Der Kern der Erzählung ist ohne Zweifel derselbe wie bei Boccaccio. Ein Ritter liebt eine Dame und wird von ihr wieder geliebt. Ein zweiter Liebhaber tritt auf und verfolgt die Dame mit Liebeserklärungen, wobei ihm eine Frau als Vermittlerin besondere Dienste leistet. Die Dame bleibt standhaft; um jedoch den Liebhaber loszuwerden, verspricht sie, seinen Wünschen zu willfahren, wenn er eine Bedingung erfülle, welche nach Vermuten der Dame den verliebten Ritter für immer fernhalten wird. Der Liebhaber erfüllt jedoch diese Aufgabe durch Beihilfe einer anderen Person. Die Dame ist darüber bestürzt; auf Bitten ihres rechtmäßigen Liebhabers

will sie ihr Versprechen halten. Der verliebte Ritter entläßt sie aber aus Mitleid in allen Ehren.

Zu diesen allgemeinen Übereinstimmungen kommen noch gemeinsame Einzelheiten, wodurch die Abhängigkeit Boiardos von Boccaccio als erwiesen betrachtet werden muß; sowohl der Decameron wie der Filocolo waren dabei von Einfluß, letzterer vielleicht in höherem Grade, als man erwarten würde.

1. Schon die Veranlassung, weshalb die Erzählung vorgetragen wird, bietet eine Parallele. Die Dame erzählt ihrem Begleiter eine Geschichte zum Zeitvertreib während der Reise (st. 4). Aus einem ähnlichen Grunde werden im Filocolo (lib. IV. pag. 32, ed. Moutier, Firenze 1827—1829) und Decameron (Introduzione pag. 36) die Erzählungen vorgetragen. — 2. Die Erzählung wird als eine wahre Begebenheit dargestellt mit Babylon als Schauplatz (st. 4). (Filocolo lib. IV. pag. 49: Menedon gibt seine Geschichte als ein Ereignis aus seiner Vaterstadt. — Im Decameron wird die Erzählung nach Udine verlegt). — 3. Die Hauptpersonen sind, wie im Decameron, alle mit Namen genannt; dagegen bleiben diejenigen Personen unbenannt, welche erst in zweiter Linie in Betracht kommen: die Freundin Tisbinas als Vermittlerin, der Pilger und der Arzt. — 4. Die Liebe des Ritters zur Dame wird besonders hervorgehoben. Boiardo zeichnet außerdem auch die Liebe der Dame zum Ritter mit kräftigen Strichen (Vergleich mit Tristan und Isolde) und ist dazu wohl gezwungen, da bei ihm die beiden Liebenden nicht verheiratet sind, der ehelichen Vereinigung bei Boccaccio aber eine Entsprechung gegenübergestellt werden mußte (st. 5).

5. Die Schilderung des Liebhabers, welche im Filocolo fehlt, lehnt sich wohl an die Novelle im Decameron:

Decameron X, 5 (pag. 44)

... un nobile e gran barone ... uomo d'alto affare, e per arm e per cortesia conosciuto per tutto.

st. 6, 1 - 4: Vicino ad essi un Baron abitava,
Di Babilonia stimato il maggiore;
E certamente ciò ben meritava,
Ch'è di cortesia pieno e di valore.

6. Wenn Boiardo als unmittelbaren Anlaß zur Liebe Prasildos ein Spiel nimmt, in welchem der Ritter seinen Kopf in den Schoß der Dame legt, so müssen wir hier wohl eine freie Erfindung des Dichters annehmen; auch dafür, daß der Ritter sich plötzlich in die Dame verliebt, bietet Boccaccio keine Entsprechung. Dagegen ist wohl insofern ein Zusammenhang gegeben, als wir bei Boiardo wie bei Boccaccio eine lustige Gesellschaft im Garten treffen. Bei Boccaccio freilich steht dieser Umstand außerhalb unserer Erzählung (cf. Filocolo lib. IV. pag. 31). — 7. Die Leidenschaft des Liebhabers wird ausführlich in ihren Wirkungen dargestellt (st. 9—12) und ähnlich wie bei Boccaccio geschildert:

Fil. lib. IV (pag. 49): (Tarolfo) . . . di tanto amore l'amava, che oltre a lei non vedeva niuna cosa, nè più disiava, e in molte maniere, . . . o giostrando o armeggiando o con altri atti s'ingegnava d'avere l'amor di lei.

st. 10, 3—4: Cresce nel petto
la vivace cura,
Che d'ogni altro pensier il cor
gli ha privo.

st. 11, 7—8: Giostra sovente,
ed entra in torniamenti
Con gran destrieri e ricchi para-
menti.

8. Der Liebhaber bedient sich einer Frau als Vermittlerin; die Dame bleibt jedoch standhaft. Boiardo verleiht dabei der Zwischenträgerin den ausgeprägten Charakter einer Kupplerin (st. 14—15). Auch im folgenden führt Boiardo die Erzählung selbständig weiter: Prasildo härmt sich ab in Liebeskummer und ergeht sich in Klagen in einem Walde (s. 16 - 23). Iroldo und Tisbina, auf der Jagd begriffen, hören diese Klagen; Iroldo ist also im Gegensatz zu Boccaccios Version schon von Anfang an eingeweiht. Aus Mitleid veranlaßt er Tisbina, sich Prasildo zu nähern und ihm zu versprechen, seine Liebe zu erwidern, wenn er aus dem Garten der Medusa einen goldenen Zweig vom Schatzbaume bringe (st. 23—28). — 9. So verschieden die Bedingung in Boiardos Version von derjenigen bei Boccaccio ist, so verfolgen doch beide den gleichen Zweck, nämlich durch ihre Unmöglichkeit den Liebhaber für immer

von der Dame fernzuhalten (st. 30—31). — 10. Tisbina kleidet ihren Wunsch fast in die gleichen Worte wie Dianora; letztere spricht nicht unmittelbar zum Liebhaber, sondern zur Vermittlerin:

Decam. X, 5 (pag. 45): «se io potessi esser certa che egli cotanto m'amasse quanto tu dì, senza fallo io mi recherei ad amar lui ed a far quello che egli volesse: e perciò, dove di ciò mi volesse far fede con quello, che io domanderò, io sarei a suoi comandamenti presta.»

st. 28, 3—8: Ora palese ben potrò vedere,
Se tanto m'ami quanto dimostravi.
Ma s'impetro da te questo piacere,
Più te amarò, che tu me non amavi,
E mia persona ti darò per merto
Di tal servigio, tientene per certo.

Fil. lib. IV (pag. 50): (Ella mandò cosi dicendo a Tarolfo che) se egli tanto l'amava quanto mostrava, ella volea da lui un dono, il quale come l'avesse ricevuto, giurava per i suoi idii, e per quella leanza che in gentildonna dee essere, che ella farebbe ogni suo piacere . . .

11. Der Liebhaber macht sich unverzüglich an die Ausführung der gestellten Aufgabe: Prasildo reist von Osten nach Westen und gelangt bis nach Barca. - Tarolfo (Fil. lib. IV [pag. 50- 51]) durchzieht zuerst den Westen und kommt schließlich nach Thessalien. Die Situation ist hier offenbar die gleiche:

Fil. lib. IV (pag. 51): . . . egli si vide davanti a piè d'un monte un uomo, non giovane nè di troppo lunga età, barbuto . . .

st. 32, 5—8: Ed era giunto nei monti di Barca,
Dove un palmier canuto ebbe trovato;

Tarolfo spricht den Unbekannten ebenfalls an und teilt ihm den Zweck seiner Reise mit. —

E ragionando assai con quel vecchione,
Della sua andata dice la cagione.

12. Der alte Pilger gibt Prasildo genauen Aufschluß über den Wundergarten und wie er sich verhalten müsse; die Ausführung übernimmt Prasildo selbst. Bei Boccaccio kann der Liebhaber seine Aufgabe ebenfalls nur durch die Hilfe eines anderen, des Zauberes, erfüllen; doch muß gemäß der Natur der Aufgabe hier die Ausführung dem Zauberer überlassen bleiben. Der Zauberer soll außerdem für seine Bemühungen eine reichliche Belohnung erhalten, während sich der Pilger bei Boiardo mit Prasildos Dank begnügt. — 13. Entsprechend der Beschreibung der Zauberei im Filocolo (lib. IV. pag. 53 ff.) fügt Boiardo eine ausführliche Schilderung des Gartens der Medusa ein, zu welcher gleichfalls antike Elemente (Sage von den Hesperiden und der Gorgo oder Medusa) verwendet wurden, wenn auch in dichterischer Weise umgestaltet und mit Allegorien vermischt. (Über die Sage von den Hesperiden und der Gorgo cf. W. H. Roscher: Ausführl. Lexikon der griech. und römisch. Mythologie Bd. I, Abt. II, Spalte 1695 u. 2594. — Ähnliche Sagen erwähnt W. Clouston a. a. O. pag. 336 Anm. — Die Allegorie von dem Garten mit der ehernen Mauer und den vier Toren (st. 26—27; 33 ff.) erinnert etwas an die Stadt Gottes mit den zwölf von Engeln bewachten Toren in der Apokalypse des hl. Johannes cap. XXI, 12). — 14. Ohne Verzug reist Prasildo mit dem gewonnenen Zweige der Heimat zu. In ähnlicher Weise drängt Tarolfo den Zauberer zu sofortigem Aufbruch (Fil. lib. IV [pag. 53]). — 15. Sehr genau mit dem Decameron deckt sich die Art, wie Prasildo der Dame die Erfüllung der Bedingung mitteilt:

Decam. X, 5 (pag. 46): . . . Ansaldo . . . fe . . . lei invitare a vedere il giardino da lei addomandato . . . e ricordarsi della

st. 43: A quella Dama poi fece sapere.
Com' ha sua volontade a buon fin messa;

promission fattagli e con sacramento fermata, e, come leal donna, poi procurar d'attenergliele.

E quando voglia il bel ramo vedere,
Elegga il luogo e' l tempo per sè stessa.
Ben le ricorda ancor, com' è dovere,
Che gli sia attesa l' alta sua promessa.

16. Tisbina geht nicht zu Prasildo um den Zweig zu sehen, aber die Nachricht, daß die Bedingung erfüllt sei, wirkt in gleicher Weise niederschmetternd. Tisbina läßt dabei ihrem Schmerze freien Lauf (st. 44—46), während Dianora ihren Kummer zu verbergen sucht, da ihr Gatte noch nicht eingeweiht ist. — 17. Da Iroldo zufällig Tisbinas Klagen hört, wirken sie wie Vorwürfe auf ihn; denn auf seine Veranlassung hin gab Tisbina Prasildo das Versprechen. In umgekehrtem Verhältnis macht Gilberto seiner Gattin wirklich Vorwürfe, als er hört, was vorgefallen war:

Decam. X, 5 (pag. 47): «Dianora, egli non è atto di savia nè d'onesta donna d'ascoltare alcuna ambasciata delle così fatte nè di pattovire sotto alcuna condizione con alcuno la sua castità. Le parole per gli orrecchi dal cuore ricevute hanno maggior forza che molti non istimano, e quasi ogni cosa diviene agli amanti possibile...

st. 45, 3—4: Deh quanta è pazza quell' alma che crede,
Che amor non possa ogni cosa compire!
st. 46; 5—8: Ahi me dolente! perchè mai parlai?
Perchè non fu mia lingua allor riversa
Tutta in sè stessa e perse le parole,
Quando impromessi quel che ora mi dole?

18. Iroldo bestimmt Tisbina, ihr Versprechen zu halten, da der Ritter durch seine große Mühe es sich verdient habe:

Fil. lib. IV (pag. 58): (il cavaliere disse): va', e copertamente serva il tuo giuramento,

st. 50, 3, 5—8: Ma pregoti ...
Che la promessa attendi integra e piena,

e a Tarolfo ciò che tu promettesti liberamente attieni; egli l'ha ragionevolmente e con grande affano guadagnato.

E sia Prasildo ben rimeritato
De la fatica e del periglio grande,
A che si pose per le tue dimande.

19. Iroldo ist besonders deswegen betrübt, Tisbina in Kummer gebracht zu haben, (st. 48 u. 49) und beschließt sich zu töten, um die verursachte Schmach nicht zu überleben (st. 51). Boiardo mag hierzu von Boccaccios Filocolo veranlaßt worden sein, nur hat er die Rollen vertauscht: im Filocolo (lib. IV. [pag. 59]) ist die Dame entschlossen, lieber in den Tod zu gehen als ihren Gatten in Schande zu bringen; da sich aber der Gatte durch die Erfüllung des Versprechens nicht entehrt fühlt, ist der Selbstmord nicht mehr erforderlich. — Wenn nach Iroldos Beispiel auch Tisbina sterben will, so dürfen wir hierin wohl eine selbständige Weiterentwicklung durch Boiardo sehen. Allerdings hat er den (doppelten) Selbstmord durch Gift, an dessen Stelle nur ein Schlaftrunk verabreicht wird, kaum selbst erfunden, sondern er wurde wohl beeinflußt von der Sage von Romeo und Julia; Boiardo gab aber seiner Geschichte einen glücklichen Ausgang. Die Sage von Romeo und Julia wurde zwar erst 1535 als Novelle gedruckt — geschrieben war sie schon 1524 — doch sagt ihr Verfasser, Luigi da Porto, selbst in der Widmung an Madona Lucina Sauorguana, er wolle ihr «una compassionevole novella da me gia più volte udita» niederschreiben und erwähnt, er habe die Geschichte in Friaul von einem Soldaten Peregrino, der aus Verona gebürtig war, erzählen hören. (Cf. K. P. Schulze: Die Entwicklung der Sage von Romeo und Julia; in: Jahrbuch d. deutsch. Shakespeare-Gesellsch. XI. Jg. 1876. — pag. 143.) Boiardo kann also sehr wohl diese volkstümliche Sage benützt haben. — 20. Die Dame begibt sich zum Liebhaber, um ihr Versprechen zu halten, auf Veranlassung ihres rechtmäßigen Geliebten (Boccaccio: auf Veranlassung ihres Gatten), wobei Boiardo die äußeren Umstände wie im Filocolo beibehält:

Fil. lib. IV (pag. 59): . . . la donna . . ., presa compagnia, andò all'ostiere di Tarolfo, e . . . gli si presentò davanti . . . . . .

st. 62, 2—4: A casa del Baron essa n'è andata,
E di parlar a lui secreto chiede:
Era di giorno, e lei accompagnata.

21. Das Wiedersehen mit Tisbina wird in ähnlicher Weise geschildert wie die Szene bei Boccaccio:

Fil lib. IV (ibid.): Tarolfo come la vide, . . . pieno di maraviglia e di letizia le si fece incontro, e lei onorevolemente ricevette ...

st. 62, 5—8: Appena che Prasildo questo crede,
E fatto ha sè incontro in su l'entrata,
Quanto più puote, la prese a onorare, . . .
(Nè di vergogna sa quel que si fare.)

Decam. X, 5 (pag. 48): Il quale udendo la sua donna a lui esser venuta, si maravigliò forte . . . E incontrato andatile senza alcuno disordinato appetito sequire, con reverenza onestamente la ricevette . . .

Während jedoch der Liebhaber bei Boccaccio freudig überrascht ist über die Ankunft der Dame, erholt er sich bei Boiardo von seiner Verlegenheit erst, als er mit der Dame sich allein befindet (st. 63). —

22. Übereinstimmend wird die Dame geschildert; Boiardo fügt aber noch einen Grund bei für die Traurigkeit Tisbinas: ihren nahen Tod.

Decam. X, 5 (pag. 48): «Madonna, io vi priego, se il lungo amore, il quale io v'ho portato merita alcun guiderdone, che non vi sia noia d'aprirmi la vera cagione, che qui a così fatta ora v'ha fatta venire e con cotal compagnia. La donna, vergognosa e quasi con le lagrime sopra gli occhi, (rispose) . . .

st. 63, 5—8: . . . Si forza di tornarle il viso lieto,
Che lagrimoso a sè vede presente;
E per vergogna ciò crede avvenire;
(Nè il breve tempo sa del suo morire.)

st. 64, 1—4: Essa da lui al fin fu scongiurata,

Per quella cosa che più al mondo amava,
Che gli dicesse, perchè era turbata,
E di tal doglia piena si mostrava . . .

23. Auch in Prasildos Vorwürfen Tisbina gegenüber ist eine Parallele mit Boccaccio vorhanden, nur sind die Rollen wiederum vertauscht; was Prasildo von Tisbina erwartet, spricht Dianora Ansaldo gegenüber deutlich aus:

Decam.X,5(pag.49): . . . «niuna cosa mi potè mai far credere, avendo riguardo a'vostri costumi, che altro mi dovesse sequir della mia venuta, che quello, che io veggio, che voi ne fate . . .

st. 69, 1—3: Non è piaciuto a Dio, nè a te, Tisbina,
De la mia cortesia farne la prova,
Dice 'l Barone . . .
st. 70, 1—2: Di poca fede, or perchè dubitasti,
Di richiedermi in don la tua promessa?

24. Die dankbare Gesinnung der Dame für die «cortesia» des Liebhabers wird in beiden Versionen betont; allerdings ist die freudige Stimmung Dianoras bei Tisbina nicht vorhanden, da sie in kurzem sterben zu müssen glaubt:

Fil.lib.IV(pag.60): Ringraziò la donna molto Tarolfo di tanta cortesia . . . .
Decam. X, 5 (pag. 49) . . . io vi saro sempre obbligata . . .

st. 73; 3—4, 8: Da te son vinta in tanta cortesia
Che per te solo patirei morire.
. . . in questo tempo andrei per te nel foco.

25. Tisbina kehrt unversehrt zu Iroldo zurück und dessen Dankbarkeit entspricht in umgekehrtem Verhältnis Ansaldos Verhalten zu Gilberto:

Decam. X, 5 (pag. 49): . . . (liberamente vi potrete partire), sì veramente che voi al marito

st. 75, 8 u. 76, 1—2: Iroldo . . .
Prega Dio per mercede e per pietade,

di tanta cortesia, quanta la sua è stata, quelle grazie renderete, che convenevoli crederete . . . .

Che Lui renda a Prasildo guiderdone
Di quella cortesia sì smisurata.

26. Der Ausgang der Erzählung bei Boiardo ist verschieden: Iroldo verzichtet aus Dankbarkeit für Prasildos «cortesia» auf Tisbina und zieht fort; Prasildo erlangt das heißersehnte Glück. Der Wetteifer ist aber gleichfalls klar ausgeprägt, die Rollen sind jedoch wieder vertauscht. Boiardo empfing vielleicht auch zum Folgenden die Anregung aus Boccaccios Novelle: denn die Erzählung im Decameron hat den Zusatz: « . . . di che strettissima e leale amistà lui e messer Ansaldo congiunse». In dichterischer Weise konnte Boiardo diese Freundschaft noch weiter sich entfalten lassen; da Iroldo und Tisbina außerdem nicht als verheiratet dargestellt werden, war diese Weiterentwicklung um so leichter möglich. — Die Frage am Schlusse, wer der Edelste war, fehlt bei Boiardo. —

Ob Boiardo außer Boccaccio auch noch eine andere Quelle benützte, erscheint ziemlich glaubwürdig, wenn wir folgende Punkte in Betracht ziehen: 1. Boiardo verlegt seine Erzählung nach Babylon; wie wir wissen, ist in der spanischen Version die Hauptperson Saladin, der Sultan von Babylon. — 2. Prasildo wird bei der Lösung der gestellten Aufgabe von einem alten Pilger unterstützt, ähnlich wie Saladin von einem alten Ritter. Keiner dieser beiden fordert oder erhält dafür eine Belohnung. — 3. Das innige Freundschaftsverhältnis, welches zwischen Iroldo und Prasildo entsteht, hat nicht nur bei Boccaccio, sondern schon in der spanischen Version ein Vorbild.

Zusammenfassung: Boiardo hat seine Erzählung allerdings vielfach abgeändert und auch erweitert, der Kern der Geschichte ist jedoch derselbe wie bei Boccaccio. Überdies lassen sich auch in Einzelheiten deutliche Übereinstimmungen nachweisen, sowohl mit Boccaccios Filocolo wie mit dem Decameron, so daß die Annahme als begründet gelten muß, Boiardos

Erzählung sei zum größten Teile geschöpft aus Boccaccio. Daneben mag Boiardo auch noch die spanische Version von Don Juan Manuel gekannt haben.

Zusatz: Über Ausgaben und Übersetzungen von Boiardos Orlando Innamorato cf. Gottlob Regis: Matteo Maria Boiardos . . . Verliebter Roland . . . Berlin 1840. — pag. 388 ff. u. 395 ff. — Ad. Gaspary: Gesch. d. ital. Literatur. Berlin 1888. pag. 674 und 675. —

e) Nicolas de Troyes.

Offenbar auf Boccaccios Erzählung, vermutlich auf der Version des Decameron, beruht eine Novelle von Nicolas de Troyes im Grand Parangon des Nouvelles nouvelles mit dem Titel: La CXXVII[e] nouvelle par maistre Jehan Pirethouyu, charpentier du Pont. D'un homme qui desiroit une jeune demoiselle pour être sa mie, laquelle lui manda que s'il vouloit faire monstrer au mois de janvier un jardin plein de fleurs qu'elle seroit sa dame par amours, laquelle chose il fist (cf. Le Grand Parangon etc. . . . p. p. Emile Mabille. — Paris. — 1869. — pag. XXXVII). Da jedoch die Erzählung selbst nicht in Mabilles Ausgabe des Grand Parangon des Nouvelles nouvelles aufgenommen wurde, konnte sie hier nicht mit Boccaccios Version verglichen werden.

f) Johann Valentin Andreaes Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz.

R. Köhler teilte in „Orient und Occident“ Bd. II. pag. 318 eine Erzählung mit aus dem anonym erschienenen Werke: Johann Valentin Andreaes Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459 (Straßburg 1616) und stellte sie als „ganz ähnlich“ neben die gälische Version unserer Erzählung. Wie sich jedoch aus dem Inhalt ergeben wird, liegt hier nur eine verkürzte Wiedergabe der Version in Boccaccios Filocolo vor. In Johann Valentin Andreaes Büchlein wird unter anderen Rätseln oder Geschichten, an welche Fragen zur Entscheidung

geknüpft werden, auch folgende Erzählung vorgetragen (pag. 63—64):

„In einer Statt wohnet eine Ehrliche Fraw vom Adel, die ward von Menniglich lieb gehalten sonderlich aber von einem Jungen Edelmann, der ihr zuviel zumuten wolt. Sie gab ihm endlich den Bescheid: werde er sie im kalten Winter in einen schönen grünen Rosengarten führen, so solte er gewert sein, wa nicht, solle er sich nimmer finden lassen. Der Edelmann zog hin in alle Land, ein solchen Mann, der dies praestieren kundte, zu finden, biß endlich traff er ein altes Männlein an, das versprach ihm solches zu thun, wa er ihm das halbtheil seiner Güter werde versprechen: Welches dieser bewilliget und jener verrichtet. Desswegen er benandte Fraw zu sich in einen Garten berufft, die es wieder verhoffen alles Grün Lustig und Warm befunden, darneben sich ihres Versprechens erinnert, unnd mehr nit dann noch ein mal zu ihrem Herren zu kommen begehret, dem sie ihr Leid mit seuffzen und zehren geklaget. Weil aber der ihr Trew genugsam gespüret, fertigt er sie wieder ab ihrem Liebhaber, der sie so Thewer erworben, ein genügen zuthun: den Edelmann bewegt dieses Ehemans redligkeit so sehr, daß er ihm Sünden förcht, ein so Ehrlich Weib zu berühren, schickt sie also mit Ehren ihrem Herren wider heim: Wie nun solcher beyder Trew deß Männlein erfahren, wolt er wie arm er sonst war, auch nit der geringst sein, sonder stellet dem Edelman all seine Güter wieder zu und zog darvon. Nun weiß ich nit, liebe Herren, wer doch unter diesen Personen die größte Trew möchte bewiesen haben."

Ein Beweis dafür, daß hier die gleiche Erzählung vorliegt wie bei Boccaccio, ist unnötig. Die Ableitung der vorliegenden Version aus Boccaccios Erzählung im Filocolo im besonderen ergibt sich aus folgenden Übereinstimmungen, welche der entsprechenden Novelle im Decameron fehlen: 1. Der Edelmann zieht selbst in die Welt hinaus um jemand zu finden, der ihm zur Erfüllung der gestellten Bedingung behilflich ist. — 2. Er trifft einen alten Mann (Filocolo: den

Zauberer Tebano) und gewinnt ihn durch das Versprechen, ihm die Hälfte seiner Güter als Lohn zu geben. — 3. Die Frau bittet um Aufschub. — 4. Der Gatte bestimmt seine Frau, ihr Versprechen zu halten, weil ihr Liebhaber „sie so Thewer erworben“ habe. — 5. Der Zauberer nimmt keinen Lohn an, obwohl er arm ist. —

g) Chaucer: The Frankeleynes Tale.

Die heiß umstrittene Frage nach der Quelle der Frankeleynes Tale hat P. Rajna in überzeugender Weise gelöst (cf. Romania Bd. XXXII. pag. 204 ff.). Er widerlegt ausführlich W. H. Schofields Versuch, die Erzählung des Freisassen von einem alten bretonischen Lai abzuleiten, welches Chaucer nur in einer altfranzösischen Bearbeitung bekannt gewesen sei. (Cf. W. H. Schofield: Chaucers Franklin's Tale; in Publications of the Modern Language Association of America Bd. XVI. pag. 406 ff.). Von diesem Lai ist nichts erhalten; Schofield glaubt aber die Spuren davon zu finden in dem Berichte Geoffreys of Monmouth von der außergewöhnlich glücklichen Ehe zwischen dem britischen Fürsten Arviragus und Genuissa, der Tochter des Kaisers Claudius. (Cf. Historia Regum Britanniae ed. San-Marte lib. IV. cap. 15. pag. 56.) In Wirklichkeit enthält jedoch Geoffreys Original nichts dergleichen, sondern es wird nur der Gründung der Stadt Gloucester zur Erinnerung an diese Heirat gedacht, außerdem aber nur Arviragus als leidenschaftlich verliebt in Genuissa dargestellt. Andererseits bildet bei Chaucer nicht die Darstellung einer ungewöhnlich glücklichen Ehe den Kern der Erzählung, sondern ein außerordentlicher Akt von Großmut, welcher seinerseits wieder einen ähnlichen hervorruft. Die angeblich keltischen Namen Arviragus und Aurelius, welche ebenso bei Geoffrey of Monmouth vorkommen, (Histor. Reg. Brit. lib. IV. cap. 15 u. lib. VII. cap. 11—15) kann Chaucer nicht aus keltischer Überlieferung geschöpft haben, da sie unmöglich in dieser Form sich hätten erhalten können, wenn

sie durch ein altfranzösisches Lai übermittelt worden wären. Ihre Übereinstimmung mit Geoffrey of Monmouth beweist vielmehr, daß Chaucer sie von dorther entlehnte. Unbekannt ist die Herkunft des Namens Dorigene.

Schofield bemüht sich dann, durch Analogien zwischen der Frankeleynes Tale und altfranzösischen Lais nachzuweisen, daß Chaucer ein ähnliches Lai benützt habe. Doch F. Lot, der ebenfalls die Unhaltbarkeit der Theorie Schofields darlegte, wies schon darauf hin, daß diese Ähnlichkeiten sehr wohl auch als mehr oder minder bewußte Reminiszenzen sich erklären lassen. (Cf. Le Moyen Age IIe série tome VIe pag. 108 - 112). P. Rajna zeigt im einzelnen, daß diese Lais mit Unrecht zum Vergleich herangezogen werden, da sie entweder nur scheinbare oder ganz allgemeine Entsprechungen bieten (Lai de Doon; in Romania Bd. VIII. pag. 61 ff. — Equitan; in: Poésies de Marie de France p. p. Roquefort vol. I. pag. 114—137), oder die Übereinstimmungen nur Nebenumstände betreffen. (Lai des deus Amanz; Eliduc; Lanval. — bei Roquefort: vol. I. pp. 252—271; 400—485; 202—251). Während F. Lot annimmt, für die Frankeleynes Tale sei eine eigentliche Quelle nicht nachzuweisen, bringt P. Rajna eine Reihe unwiederlegbarer, teilweise selbst wörtlicher Übereinstimmungen zwischen Chaucers Erzählung und Boccaccios Version im Filocolo, so daß die Ableitung klar erwiesen ist. Von geringerem Einflusse dagegen war die Version des Decameron. (Cf. Romania Bd. XXXII. pag. 235—244.) Da P. Rajna auch die Abweichungen der Version Chaucers von Boccaccios Erzählung genau angibt, hieße es lediglich seine Ausführungen wiederholen, wenn wir länger dabei verweilen wollten; deshalb mag es gestattet sein auf P. Rajnas Untersuchung zu verweisen. — Der Vollständigkeit wegen sei noch erwähnt, daß Boccaccios Filocolo auch für einen Abschnitt in Chaucers „Troylus and Cryseyde“ von Einfluß war, wie K. Young in „Modern Philology“ vol. IV. pag. 159—177 nachgewiesen hat.

h) Beaumont und Fletcher.

"The Triumph of Honour."

Chaucers Frankeleynes Tale wurde von Beaumont und Fletcher zu einem Theaterstücke umgearbeitet unter dem Titel: The Triumph of Honour, und bildet das erste ihrer "Four Plays in One" (ed. Alex. Dyce; vol. II. pag. 484—509 der Gesamtausgabe der Werke von Beaumont und Fletcher. London 1843). In einem ausführlichen Vergleiche mit Chaucers Erzählung und der entsprechenden Version bei Boccaccio hat F. Reinmold nachgewiesen, daß Beaumont und Fletcher nicht die italienische Novelle des Decameron, sondern Chaucers Erzählung des Freisassen als Quelle benützten (cf. Fr. Reinmold: Beaumont und Fletchers: "The Triumph of Honour" . . . Dissertation. Halle a. S. 1903).

i) The Two Merry Milkmaids.

Nach W. Carew Hazlitt (A Manual for the Collector and Amateur of Old English Plays . . . London 1892. — pag. 241) beruht ein Teil der Komödie: "The Two Merry Milkmaids, or the Best Words wear the Garland" (gedruckt 1620) auf Boccaccios Novelle. Dorigena verspricht nämlich sich Dorillus hinzugeben, wenn er ihr im Januar einen Kranz aus allen Arten von Blumen bringe; der Name der Dame ist jedoch Chaucers Erzählung entlehnt.

Aus dem ganzen Verlaufe der vorliegenden Untersuchung ergibt sich, daß unsere Erzählung sich stets auf literarischem Wege verbreitete nicht durch mündliche Überlieferung. Wenn auch das verbindende Glied zwischen Orient und Occident noch nicht aufgefunden werden konnte, so dürfen wir doch als sicher annehmen, daß unsere Geschichte aus dem Osten eingeführt wurde. Die spanische Version gibt wohl einen Fingerzeig, auf welchem Wege die Erzählung in das Abendland gelangte.

Verzeichnis der benützten Bücher.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. VIII und X. Leipzig 1884 und 1893. 8°.

Allioli: Die heilige Schrift des Alten und des Neuen Testamentes. Aus der Vulgata übersetzt von Dr. Franz Allioli. (Handausgabe.) Landshut-München. 1851. 8°.

Archeografo Triestino edito per cura della Società del Gabinetto di Minerva. Nuova Serie. vol. V. Trieste 1877. 8°.

Babington: The Vedala Cadai, being the Tamul version of a collection of ancient Tales in the Sanscrit language popularly known throughout India and entitled: The Vetàla Pantschavinsati. Translated by B. G. Babington. — Miscellaneous Translations from Oriental Languages vol. I. London 1831. 8°.

René Basset: Une Fable de Lafontaine et les Contes Orientaux. — Siehe: Mélusine Bd. II, pag. 514.

Bédier: Les Fabliaux. Études de Littérature populaire et d'Histoire littéraire du Moyen Age par Joseph Bédier. Paris 1893. 8°. (2. Aufl. 1895.)

Behrnauer: Die vierzig Veziere oder weisen Meister. Ein altmorgenländischer Sittenroman zum ersten Male vollständig übersetzt von Dr. Walter Fr. Adolf Behrnauer. Leipzig 1851. 8°.

Benj. Bergmann: Nomadische Streifereien unter den Kalmücken. Riga 1804. 8°.

Béranger-Férand: Recueil de Contes populaires de la Sénégambie, recueillis par L. J. B. Béranger-Férand. Paris 1885. 8°.

Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften; histor.-philol. Klasse, Bd. V. Leipzig 1853. 8°.

Bibliothèque Universelle des Romans, ouvrage périodique; octobre 1777. Premier volume. Paris. 8°.

Blätter für literarische Unterhaltung. Leipzig 1857. Bd. II. 8°.

Boiardo: Matteo Maria Boiardos Grafen von Scandiano, Verliebter Roland als erster Teil zu Ariostos Rasendem Roland ... zum erstenmal vollständig verdeutscht und mit einem Glossar und Anmerkungen herausgegeben von Gottlob Regis. Berlin 1840. 8°.

Brueyre: Contes Populaires de la Grande Bretagne par Loys Brueyre. Paris 1875. 8°.

Brunet: Manuel du Libraire et de l'Amateur de Livres ... par Jacques Charles Brunet. tome Ier. Paris 1860. 8°.

Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie de St. Petersbourg tome XVe. St. Petersbourg-Leipzig 1857. 4°.

Le Cabinet des Fées, ou Collection choisie de Contes des Fées, et autres contes merveilleux. tome XVIe. Amsterdam 1785. 8°.

Campbell: Popular Tales of the West-Highlands by J. F. Campbell. 5 vol. Edinburgh 1860. 8°.

Chaucer: The Complete Works of Geoffrey Chaucer edited from numerous manuscripts by The Rev. Walter W. Skeat. Oxford 1894. 8°. The Canterbury Tales (Text). The Canterbury Tales (Notes).

Chauvin: Bibliographie des Ouvrages Arabes, ou relatifs aux Arabes publiés ... par Victor Chauvin Ière—IXe partie. Liège-Leipzig 1892—1909.

Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz. Anno 1459. Straßburg in Verlägung Lazari Zetzners S. Erben. Anno 1616. 8°.

Clouston: Originals and Analogues of some of Chaucers Canterbury Tales. Part. IV Nr. 16. The Damsel's Rash Promise. Indian Original and Asiatic and European Versions of the Franklins Tale. By W. A. Clouston. Published for the Chaucer Society. London 1886. 8° (II. series).

Comparetti: Virgilio nel Medio Evo par Domenico Comparetti. Livorno 1872. 2 vol. 8°. (2. Aufl., Firenze 1896.)

Eichendorf, Josef Freiherr von: Sämtliche Werke. 2. Aufl. Bd. VI. Der Graf Lucanor von Don Juan Manuel. Leipzig 1864. 8°.

Fletcher: The Works of Beaumont and Fletcher ... with Notes and a Biographical Memoir by The Rev. Alexander Dyce. vol. II. London 1843. 8°.

Gaspary: Geschichte der italienischen Literatur. Bd. II. Berlin 1888. 8°.

Gaster: Zur Quellenkunde deutscher Sagen und Märchen (s. Germania Bd. XVI).

Germania, Vierteljahrschrift für deutsche Altertumskunde. Begründet von Franz Pfeiffer, herausgeg. von Karl Bartsch. Bd. XXV. Wien 1880. 8°.

Giornale della Società Asiatica Italiana vol. VII. Roma 1893. 8°.

Gottfrieds von Monmouth Historia Regum Britanniae mit literar-histor. Einleitung und ausführlichen Anmerkungen, und Brut Tysylis altwälsche Chronik in deutscher Übersetzung herausgeg. von San-Marte. Halle 1854. 8°.

Göttingische Gelehrte Anzeigen, unter der Aufsicht der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften. Göttingen 1858. 8°.

Le Grand: Fabliaux ou Contes du XII^e et du XIII siècle, Fables et Romans du XIII^e traduits ou extraits d'après plusieurs Manuscrits du tems . . . par M Le Grand. Paris 1781. tome V^e. 8°.

Grünbaum: Jüdisch-deutsche Chrestomathie, zugleich ein Beitrag zur Kunde der hebräischen Literatur von Dr. Max Grünbaum. Leipzig 1882. 8°.

v. d. Hagen: Gesamtabenteuer herausgeg. von Friedr. Heinrich v. d. Hagen. 3 Bde. Stuttgart und Tübingen 1850. 8°.

J. Hammer: Rosenöl. Zweites Fläschchen, oder Sagen und Kunden des Morgenlandes aus arabischen, persischen und türkischen Quellen gesammelt. II. Bdchen. Stuttgart und Tübingen 1813. 8°.

Hartmann: Morgenländische Blumenlese gesammelt von Theodor Hartmann, Prorektor des Friedrichs-Gymnasiums in Herford. Neustrelitz 1802. 8°.

Hazlitt: Handbook to the Popular and Dramatic Literature of Great Britain from the Invention of Printing to the Restauration by W. Carew Harzlitt. London 1867. 8°.

— A Manual for the Collector and Amateur of Old English Plays. Edited . . . by W. Carew Hazlitt. London 1892. 4°.

Hortis, Attilio: Studi sulle Opere Latine del Boccaccio . . . aggiuntavi la Bibliografia delle Edizioni. Trieste 1879. 4°.

Houtsma: Eine unbekannte Bearbeitung des Marzbân-Nameh. Siehe: Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch. Bd. LII. Leipzig 1898.

Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft im Auftrage des Vorstandes herausgeg. durch Karl Elze. XI. Jahrgang. Weimar 1876. 8°.

Jellinek, Adolf: Bet ha Midrasch. Sammmlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur. I.—V. Teil. Gesammelt und herausgeg. von Adolf Jellinek. Leipzig 1857. 8°.

Jenaer Literaturzeitung im Auftrag der Universität Jena herausgeg. von Anton Klette. IV. Jahrgang. 1877. 4°.

The Indian Antiquary, vol. I. 1872, Bombay. 8°.

Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Altertums. Im Verein mit mehreren Gelehrten herausgeg. von Dr. Albrecht Weber. Bd. XV. Leipzig 1878. 8°.

Journal Asiatique ou Recueil de Memoires, d'Extraits et de Notices etc. . . . IV^e série. tome II^e et XVIII. Paris 1843 und 1851. 8°.

Journal des Savants. Année 1836. Paris. 4°.

Jülg, Bernh.: Die Märchen des Siddhi-Kür. Kalmückischer Text mit deutscher Übersetzung von Bernhardt Jülg. Leipzig 1866. 8°.

— Mongolische Märchensammlung. Die neun Märchen des Siddhi-Kür. Innsbruck 1868. 8°.

Kalee Krishen: Bytal-Puchísí or the Twenty-five Tales of Bytal, translated from the Brujbhakha into English by Rajah Kalee Krishen Behadur. Calcutta 1834. 8°.

Keller, Adalbert: Li Romans des Sept Sages nach der Pariser Handschrift herausgeg. von Heinrich Adelbert Keller. Tübingen 1836. 8°.

Lacôte: Essai sur Gunadhya et la Bṛhatkathā suivi du texte inédit des chapitres XXVII à XXX du Nepâla Mâhâtmya par Félix Lacôte. Paris 1908. 8°.

Landau: Die Quellen des Dekameron von Dr. Markus Landau. Stuttgart, 1. Aufl. 1869. 2. Aufl. 1884. 8°.

— Beiträge zur Geschichte der italienischen Novelle von Dr. Markus Landau. Wien 1875. 8°.

Lassen, Chr.: Anthologia Sanscritica. — 2. Aufl. von J. Gildemeister. Bonn 1868. 8°.

Lévi, J: Le Conte du Chameau borgne. Siehe: Mélusine, Bd. II. Paris 1884–1885, pag. 541—545.

Literaturblatt für germanische und romanische Philologie, herausgeg. von Dr. Otto Behaghel und Dr. Fritz Neumann. XXIV. Jahrgang. Leipzig 1903. 4°.

Loiseleur: Essai sur les Fables indiennes et sur leur Introduction en Europe par A. Loiseleur Deslongchamps suivi du Roman des Sept Sages de Rome en prose publié ... par Le Roux de Lincy. Paris 1838. 8°.

— Essai historique sur les Contes Orientaux et sur les Mille et une Nuits. Extrait du Panthéon Littéraire. Paris 1838. 8°.

Mabille: Le Grand Parangon des Nouvelles nouvelles composé par Nicolas de Troyes et publié ... par Émile Mabille. Paris 1869. 8°.

Manni, Domenico Maria: Istoria del Decameron. Firenze 1742. 4°.

Manuel, Don Juan; siehe Eichendorf.

Mélusine: Recueil de Mythologie, Littérature Populaire, Traditions et Usages, publié par H. Gaidoz et E. Rolland, tome II. Paris 1884—85. 4°.

Les Milles et une Nuits, contes Arabes, traduits en Français par Galland. Nouvelle Édition par M. Edouard Gauttier. Paris 1822. vol. Ier. 8°.

Modern Philology. A Quarterly Journal devoted to research in Modern Languages and Literature. vol. IV. 1906—1907. 8°. Chicago.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, herausgeg. von Dr. Z. Frankel, fortges. von Prof. Dr. H. Grätz. XXII. Jahrgang. 1873, Breslau. 8°. (Neue Folge, V. Jahrgang.)

Moutier: Opere Volgari di Giovanni Boccaccio corretti su i Testi a Penna. Edizione Prima. vol. I, V, VII, VIII. Firenze 1827—1829. per Jg. Moutier. 8°.

Le Moyen Age, Revue d'Histoire et de Philologie II. série. tome VIe (tome XVe de la collection). Paris 1902. 8°.

Oesterley: Baital Pachísí oder die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämon. Leipzig 1873. 8°.

Orient und Occident, insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. Eine Vierteljahrsschrift herausgeg. von Theod. Benfey. Bd. II. Göttingen 1864. 8°.

Panizzi: Orlando Innamorato di Boiardo, Orlando Furioso di Ariosto with an Essay on the Romantic Narrative Poetry of the Italians, Memoirs and Notes by Antonio Panizzi. vol. II und III. London 1830. 8°.

Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Theod. Benfey. Zwei Teile Leipzig 1859. 8°.

Perles: Rabbinische Agadas in 1001 Nacht. Siehe: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. (XXII. Jahrgang.)

Plutarchi Vitae Parallelae iterum recognovit Carolus Sintenis. vol. IV. Leipzig 1875. 8°.

Il Propugnatore. Studi Filologici, Storici e Bibliografici. Anno VIII. Bologna 1875. 8°.

Radloff: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, gesammelt und übersetzt von Dr. W. Radloff. III. Teil. Kirgisische Mundarten. St. Petersburg 1870. 8°.

Rajna: L'Episodio delle Questioni d'Amore nel Filocolo del Boccaccio. Siehe: Rom. Bd. XXXI.

— Le Origini della Novella narrata dal „Frankelein" etc. Siehe: Romania Bd. XXXII.

Reinmold: Beaumont und Fletchers: "The Triumph of Honour" und seine Quelle (Dissertation). Halle a. S. 1903. 8°.

Revue de l'Histoire des Religions publiée sous la direction de M. Jean Reville. V^e année. nouv. série. tome X^e no. 1. Juillet, Août. Paris 1884. 8°.

Romania; Recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et des littératures romanes, publié par Paul Meyer et Gaston Paris. Bd. VIII (1879), XIV (1885), XXXI (1902), XXXII (1903). Paris. 8°.

Roquefort: Poésies de Marie de France, poète Anglo-Normand du XIII siècle, ou Recueil de Lais, Fables et autres productions de cette femme célèbre; publiées . . . par B. de Roquefort. Paris 1820. 2 vol. 8°.

Roscher: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie herausgeg. von W. H. Roscher. Bd. I. Abteilung II. Leipzig 1886 bis 1890. 8°.

Rosweyd: Vitae Patrum. De Vitis et Verbis Seniorum Libri X. ed. Rosweyd. Antwerpen 1615 in fol.

Schmidt: Sukasaptati. (Textus ornatior.) Aus dem Sanskrit übersetzt von Rich. Schmidt. Stuttgart 1899. 8°.

Schofield: Chaucer's Franklin's Tale; in: Publications of the Modern Language Association of America. Bd. XVI. Baltimore 1901. 8°.

Schéler: Dits et Contes de Baudouin de Condé et de son fils Jean de Condé publié par Aug. Scheler. tome II^e. Jean de Condé. I^ère partie. Bruxelles 1866. 8°.

Scott: Bahar Danush, or the Garden of knowledge, an oriental Romance translated from the Persic of Einaiut Oollah by Jonathan Scott. Shrewsburg 1799. 3 vol. 8°.

— Tales, Anecdotes and Letters translated from the Arabic and the Persian. Shrewsburg. 1800. 8°.

Studi di Filologia Indo-Iranica diretti da Francesco L. Pullé. Anno III. vol. III. Firenze 1899. 8°.

Garcin de Tassy: Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie. II. édit. tome I—III. Paris 1870—1871. 8°.

Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen. Deutsch von Max Habicht, Fr. H. v. d. Hagen und Carl Schall. I. Bdchen. 4. verb. Aufl. Breslau 1836. 8°.

Tawney: Bibliotheka Indika, a Collection of Oriental Works published by the Asiatic Society of Bengal. New Series Nr. 456. — Kathá Sarit Ságara or Ocean of the Streams of Story translated by C. H. Tawney M. A. vol. II. Calcutta 1881—1887. 8°.

Touti-Nameh cod. pers. 174—176 in fol. (Handschrift der Münchner Hof- und Staatsbibliothek. 3 vol.)

— Eine Sammlung persischer Märchen von Nechschebi. Deutsche Übersetzung v. C. J. L. Iken . . . mit einem Anhang von demselben und von J. G. L. Kosegarten. Stuttgart 1822. 8°.

— Das persische Papageienbuch (Tuti-Nameh). Eine Sammlung persischer Märchen etc. . . . Neudruck mit Einleitung von R. Schmidt. 2. Aufl. Berlin-Leipzig 1905. 8°. (Kulturhistorische Liebhaberbibliothek Bd. 21.)

— Das Papageienbuch. Nach der türkischen Bearbeitung zum ersten Male übersetzt von Georg Rosen. 2 Teile. Leipzig 1858. 8°.

Wünsche: Bibliotheka Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. Aug. Wünsche. 23. Lieferung. Leipzig 1883. 8°.

— Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlen Symbolik. Zum ersten Male übersetzt von Aug. Wünsche. Leipzig 1909. 8°.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft Bd. XXI und LII. Leipzig 1867 und 1898. 8°.

Zingarelli, N.: La Fonte Classica di un Episodio del Filocolo. Siehe: Romania Bd. XIV. pag. 433—441.

Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur und Religionsgeschichte. Von Dr. Zunz. Berlin 1832. 8°.

Anmerkung: Folgende von V. Chauvin in Bibliographie des Ouvrages Arabes VIII^e partie pag. 124 zitierte Werke waren mir unzugänglich und konnten daher für die vorliegende Arbeit nicht benützt werden:

Mardrus XIV, 235—240;
Lacoin et Khalil-bey: Jardin des délices, 245—253:
Merville: Le mari, le voleur et l'amant (Mercure du XIX. siècle II, 577—585).
Décade X. 1, 50—51.
Le juge d'Hispahan (J. C. Vial, Le dessert, contes en vers . . . Paris 1833. 1—29).

Lebenslauf.

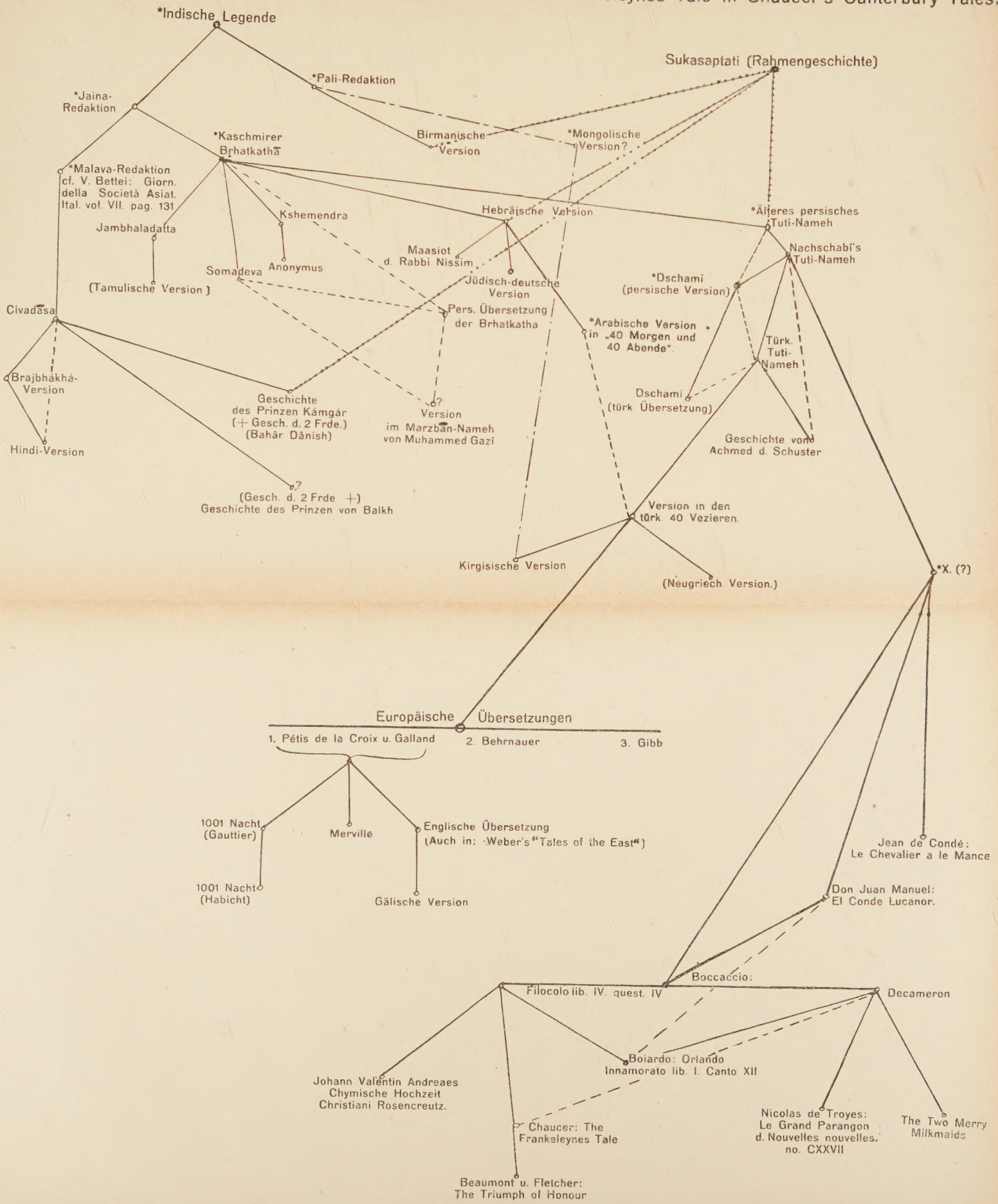
Der Verfasser ist geboren am 21. Januar 1886 zu Kirchdorf, Kgl. Bezirksamt Kelheim, Regierungsbezirk Niederbayern, als Sohn des Volksschullehrers Sebastian Aman und dessen Ehefrau Marie, gebornen Handschuh; er ist katholisch.

Vom vierten Lebensjahre an besuchte er die Volksschule seines Heimatsortes und kam im Herbste 1895 nach Kelheim, um dort neben der Volksschule auch die städtische Lateinschule (Vorbereitungskurs) zu besuchen. Im Herbste 1896 trat er über in die zweite Klasse des Kgl. humanistischen Gymnasiums in Metten und gehörte dieser Anstalt an bis zum Absolutorium im Jahre 1904.

Da er sich zum Studium der neueren Sprachen entschlossen hatte, folgte er gerne der Einladung der Familie de Reboul nach Château d'Ameugny nördlich von Mâcon (Dép. Saône-et-Loire), um dort während der Sommerferien eine Hauslehrerstelle zu übernehmen. Im Oktober 1904 begann er an der Universität München Neuphilologie zu studieren. Im Sommer 1906 nahm er an den Ferienkursen der Universität Besançon teil, woran sich noch ein kurzer Aufenthalt in Paris schloß. Im Sommer 1907 nahm er auf dringende Einladung hin abermals die Hauslehrerstelle bei der Familie de Reboul an.

Nach dem französischen Examen ging er im November 1907 zu einem fünfmonatlichen Aufenthalte nach England und weilte dort fast beständig in London selbst. Im Herbste 1908 unterzog er sich der englischen Prüfung. Im folgenden Jahre war er als Lehrer an einem Privatinstitute in München tätig und im Jahre 1910 legte er den zweiten Teil der philologischen Prüfung ab.

Hierauf genügte er als Einjährig-Freiwilliger seiner Militärpflicht und wurde am 30. September 1911 als Reserveoffizieraspirant entlassen.

Seit November 1911 ist er als Praktikant dem Kgl. humanistischen Gymnasium in Erlangen zugewiesen.

Die Filiation der Frankeleynes Tale in Chaucer's Canterbury Tales.